إسهام ابن خلدون في تأسيس الصيغة العلمية لدراسة الفولكلور

د. حصة الرفاعي*

تاريخ تقديم البحث: ٢٠١١/١١/١٢ تاريخ القبول: ٢٠١٢/٦/٢٧

ملخـص

امتاز العلامة عبد الرحمن ابن خلدون بسعة الأفق، ونفاذ البصيرة، والرؤية الثاقبة، وتلك السمات النادرة لم تتوافر لأحد ممن سبقه أو عاصره من الباحثين. كذلك لم يتمكن أحد من الدارسين الذين تلوا ابن خلدون من حمل الشعلة التي أضاءها لينير سبل المعرفة الكونية الشاملة. إن مقدمة ابن خلدون المشهورة هي بحق أثر أدبي خالد، ودستور في العلم عز نظيره في كل زمان ومكان. لقد أسهمت نظرية ابن خلدون المعرفية في إرساء القاعدة الأساسية لعدد كبير من العلوم الإنسانية والاجتماعية، منها علم الفولكلور. ووضح تأثير فكر ابن خلدون في أغلب نظريات الفولكلور ومناهجه. ومن أمثلة ذلك، النظرية العقلية، ونظرية إعادة بناء التاريخ، ونظرية الانتقاء الثقافي، ونظرية التحليل النفسي، والنظرية الأيديولوجية، ونظرية الصيغ الشفهية. بالإضافة إلى تطبيق بعض الباحثين في مجال الفولكلور نظرية العصبية التي ابتكرها ابن خلدون في وصف بعض الأنماط الشعبية. علاوة على تماثل منهج ابن خلدون في وصف بعض الأنماط الشعبية مع أسلوب الباحثين المعاصرين. ونحن إذ نثمن قيمة إبداع ابن خلدون وبصماته الواضحة في التراث الفكري والإنساني، نهيب بالباحثين بذل مزيد من الاهتمام بمقدمته الثرية، من أجل تحقيق الغاية العلمية المنشودة.

* قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الكويت.

Abstract

The Contribution of Ibn Khaldun in the establishment of the scientific formula of Folklore Theories and Techniques Hessa Al-Refai , Associate Professor of Folklore at the Arabic Department , Kuwait University.

For both breadth and profoundity of vision , as well as for sheer intellectual power , Ibn Khaldun appears to have been inspired by no predecessors, and to have found no kindred souls among his contemporaries or successors. His comprehensive prolegomenon is truly a masterpiece which has been ever created by any mind in time and place. The epistemology of Ibn Khaldun has greatly influenced most fields of knowledge, and Folklore is no exception. Reviewing past and current Folklore theories ,one finds Ibn Khaldun's ideas as a spark of inspiration in each of them. Such as, Mentalite, Historical Reconstructional , Cultural Evolution , Psychoanalysis, Ideological, and Oral Formulaic theories. In addition to the application of Ibn Khaldun's theory of Al-Asabiyya to the study of the influence of solidarity on groups' Folk Tradition, and the description of some Folk genres in a way similar to that of Ibn Khaldun. Yet the wealth of material which he brilliantly analyzed in the Muqaddima, deserves continual scientific investigation in order to achieve scholarly merit.

مدخل:

من يستعرض إبداع العلاّمة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، المولود بتونس (١٣٣٦ – ١٤٠٦)، ومؤسس نظرية المعرفة، يرى كثيرا من الإشارات الدالة على إدراكه قيمة المأثور الشعبي وأهمية الاحتفاء به بوصفه تعبيرا خالصا عن وجدان الأمة . كذلك اتضحت وجوه اتفاق قوية بين نظريات علم الفولكلور ومناهجه والفكر الخلدوني في تحليل الظواهر الإنسانية ودراستها، فعلى سبيل المثال وضح تأثير ابن خلدون في صوغ نظريات الفولكلور القديمـة والمعاصرة، ومنها النظرية العقلية، ونظرية إعادة بناء التاريخ، والنظرية الارتقائية، ونظرية التحليل النفسي، والنظرية الأيدلوجية، ونظرية الصيغ الشفهية. كما تشابهت بعض الأفكار والتوجهات لدى باحثي الفولكلور مع ما طرحه ابن خلدون في مقدمته الشهيرة .بالإضافة إلى تناول ابن خلدون بعض أنماط المأثور الشعبي بالوصـف والدراسة، مثل الغناء والرقص، والسحر والشعوذة والطلسمات، والحرف والصناعات الشعبية.

أما في الجانب العملي، فقد أفاد الباحثون المعاصرون، ولاسيما المعنيون بدراسة الفولكلور من مناهج البحث التي استنها ابن خلدون في جمع مادة أبحاثهم، واستلهموا فكره التجـريبي البحت القائم على معايشة الظاهرة المدروسة، وتناولها بالتحليل والسبر والاستقصاء، وقياس الماضي على الحاضر.

وليس ثمة شك في أن ابن خلدون ليس باحثا في حقل الفولكلور، بل هو عالم موسوعي الفكر، عميق المعرفة في حقول إنسانية واجتماعية كثيرة، على غرار الباحثين العرب في الماضي. إذ لم يكن أولئك الباحثون يعرفون التخصص في علم واحد، بل جاوزت ثقافتهم ذلك إلى الإحاطة بكل العلوم الشائعة في زمنهم. وقد كانت رؤاهم الثاقبة تخترق الظاهر من العلم إلى الخفي من دلالاته ومعانيه. ولم يكن ذلك التنوع المعرفي خلاصة تجوال عابر بين العلوم، بل كان حصيلة ارتقاء مرحلي مدروس من مجال علمي إلى مجال آخر. وهذا الارتقاء لا يتهيأ للدارس إلا بعد إتقان تام للعلم السابق، واستعداد لدراسة العلم الذي يليه .

ومن يستعرض سيرة ابن خلدون يجد أن منهجه في الدراسة لم يختلف عن غيره من علماء عصره من حيث التدرج في مراحل العلم . إذ بدأ ابن خلدون طلبه للعلم بحفظ القرآن الكريم وتجويده، ثم درس العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه على المذهب المالكي. ثم درس العلوم اللسانية وهي النحو والصرف والبلاغة والأدب. وانتقل إلى دراسة الفلسفة والمنطق والعلوم الطبيعية والفلكية والرياضيات والموسيقى. وكان ذلك على أيدي أساتذة بارزين في هذه العلوم كان لهم مكانة خاصة في نفس ابن خلدون، فكتب عنهم بعد ذلك ترجمات ذاكرا أهم المصادر والكتب

التي درسها عليهم وتعمق فيها. هذه المصادر المعرفية الثرة أسهمت كثيرا في اتساع مدارك ابن خلدون، ونمت قدرته الفائقة على التأليف والإبداع في مجالات علمية لم يسبقه إليها أحد[١].

وقد أثر فكر ابن خلدون تأثيراً كبيراً في اتجاهات التفكير الغربي، ووضح ذلك الأثر في صوغ نظريات علماء الغرب ومناهجهم العلمية في شتى المجالات. وكان ابن خلدون أول مؤلف غير أوروبي بعد بوليبيوس (Polybius)، وهو مؤرخ المؤرخين في العصرين الهللينستي واليوناني، يطبق أفكارا شبيهة بالأفكار المعاصرة لعلم الاجتماع التاريخي. وشكل أدب الرحلات الغني، والثقافة اليونانية العريقة، إلى جانب المشهد الاجتماعي المضطرب للثقافتين الإسلامية والمسيحية، وأخيرا تجارب ابن خلدون بوصفه دبلوماسيا ورجل دولة، منابع غزيرة لبناء فكره بصفته أعظم جغرافي وعالم اجتماع في عصره[٢].

وينبغي الإشارة إلى أن الباحثين الأوروبيين أدركوا قيمة فكر ابن خلدون، واحتفوا بآرائه، وعكفوا على ترجمة أجزاء من مقدمته الشهيرة منذ زمن طويل. ثم تمت ترجمتها كاملة إلى اللغات الأوروبية. وقد استرعى ابن خلدون اهتمام المؤرخ البريطاني آرنولد توينبي (Toynbee) الذي وصفه بأنه عقلية عربية فذّة حققت في إنجاز واحد، وفي زمن قياسي لم يجاوز أربع سنوات، وفي عمر لا يزيد على أربعة وخمسين عاماً، عملاً إبداعياً مذهلا ظهر في صورة قطعة أدبية تجمع بين دفتيها طاقة ذهنية هائلة، ورؤية عميقة. علاوة على القدرة الشديدة على السبر والتحليل بذكاء لا يضاهي[٣]، وأشاد روبرت فلنت (Flint) بابن خلدون في كتابه (تاريخ فلسفة التاريخ) قائلا: "إن ابن خلدون بوصفه مؤسس النظريات في التاريخ هو لا نظير له في كل زمان ومكان حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاث مئة عام، وإن رواد الفلسفة الكبار مثل أفلاطون وأرسطو والأب القديس أوغسطين لا يضاهون ابن خلدون في علمه الغزير. أما الآخرون فلا يستحقون الذكر بجانبه"[٤]. لقد كان كتاب فلنت وغيره من المصادر التي احتفت بابن خلدون هي السبيل الوحيد ليتعرف علماء الاجتماع الإنجليز وقراء اللغة الإنجليزية إلى هذا النابغة العربي الفذ، ويدركوا قيمة نظرياته المعرفية الرائدة، وكان الاهتمام بما ورد في المقدمة مبنيا على ترجمة مقتطفات من مؤلفاته على يد الباحث سلفستر دي سيسي (De Sacy) في عام ١٨٠٦. ولقد أدرك الباحث الفرنسي جوزيف فون هامير برجستال (Hammer-Purgstall) أهمية مقدمة ابن خلدون، وكتب مقالة باللغة

(١) وافي عبد الواحد، مقدمة ابن خلدون (تحقيق)، الجزء الأول، لجنة البيان العربي، ١٩٩٧، ص٤٩-٥٠.

(2) Barnes, E. H. andd Becker, H.), (1952). Social Thought from Lore to Science, 2nd Ed., v. 1, Washington, DC, pp. 266-270 .

(3) Toynbee, Arnold, (1934), A Study of History, London, pp. 321-322 .

(4) Chambliss, Rollin, (1954), Social Thought From Hammurabi to Conte., New York, pp. 231-285 .

الفرنسية تضمنت ترجمة فصلا من فصول المقدمة، نشرها في عام ١٨٢١. بيد أن الترجمة الفرنسية الكاملة للمقدمة اضطلع بها دو سلان (De Slane) في عام١٨٦٣ [١].

لقد استن ابن خلدون عددا من المناهج والنظريات والحقائق العلمية التي شكلت أدوات العمل التي توسل بها المؤرخون وعلماء الاجتماع المعاصرون. إذ أدرك أن دراسة التاريخ والمجتمع بأسلوب علمي يعين الباحث على معرفة الطبيعي وغير الطبيعي في هذين المجالين، ويمده بالقدرة على تقديم وجهة نظر منطقية في المسائل الاجتماعية المعاصرة. وبهذا اكتسب ابن خلدون حق الريادة، وفاق من سبقـه وتبعه من العلماء، لتميزه بالروح العلمية الحديثة على الرغم من انتسابه إلى القدماء .

مفهوم المجتمع الشعبي لدى ابن خلدون :

استخدم ابن خلدون مصطلح (عمران) ليعني به المشكلات الاقتصادية والديموجرافية والنشاطات السياسية والاجتماعية والثقافية. وهو مفهوم شامل يدل على مجمل الظواهر الإنسانية. وفي نطاق هذا المفهوم الواسع، ميز ابن خلدون بين العمران البدوي والعمران الحضري. وكان مصطلح العمران البدوي لدى ابن خلدون يجاوز مجتمع البادية وحياة الصحراء . فحين يصف الناس الذين يعيشون حالات العمران البدوي يبين أن بعض هؤلاء يمتهنون الزراعة على أنها وسيلة العيش. على حين أن فئة أخرى منهم يمارسون مهنة تربية المواشي بأنواعها، وكذلك تربية النحل . وهو في هذا يصف حياة سكان القرى وليس سكان البادية فحسب[٢].

ويشير إيف لاكوست (Lacoste) إلى تفسير الباحث محسن مهدي لمصطلح (عمران بدوي) على أنه الثقافة البدائية، بينما يعني العمران الحضري الحضارة. ويؤكد على أن هذا التفسير مثار جدل. إذ يذكر مهدي أن كلمة بدوي مشتقة من أصل الكلمة العربية بدأ أو بداية. وينبه لاكوست إلى أن مصطلح العمران البدويلدى ابن خلدون يعني حقيقة معقدة تجاوز الإطار العام لمفهوم البداوة. لذلك خصص ابن خلدون عددا لا بأس به من فصول المقدمة ليؤكد هذا المفهوم.إذ إن الحضارة في نظره، إما حضارة الصحراء كما وجدت في مناطق ومرتفعات خارج القرى الصغيرة، وإما أماكن رعي و مواضع ماء وكلأ . أما العمران الحضري، فيعني حضارة المدينة كما وجدت في المدن والقرى المتاخمة لها . وقد ناقش ابن خلدون العمران البدوي أولا لأنه نشأ قبل العمران الحضري.

(1) Barnes, and Becker, pp. 266-267 .

(2) Coste, Yves, (1984), Ibn Khaldun, The Birth of History and the Past of the Third World, Trans of English, Londin, pp. 93-94 .



وهكذا نجد أن الحضارة في عرف ابن خلدون إما حضارة صحراء أو عمران بدوي لكل ما وجد في مناطق بعيدة عن المدن، وإما حضارة مدن. والأخيرة تعني مظاهر المدنية والترف كما يعيشها سكان المدن. إن التقابل بين العمران البدوي و العمران الحضري[(١)]. لدى ابن خلدون إذن ليس ظاهرة ثابتة، ولا تعني تمييزا بين طرز مجتمعات ثابتة ومتعارضة، ولكنها تدل على مرحلة حياتية سابقة على مرحلة العمران الحضري. وإن الثانية هي لاحقة ومتقدمة على الأولى. لقد ميز ابن خلدون تماما بين المزارعين القرويين، وأنصاف البدو، ورعاة الإبل من سكان الصحراء داخل منظومة العمران البدوي، حيث إن مهنة الزراعة شكلت في نظره، مرحلة ارتقائية في هذه المراحل. كما فرق بين أهل الريف الساكنين قرب المدن وبين سكان المدن الحقيقيين مبينا أن هؤلاء قد وصلوا إلى درجة مختلفة من التطور. كذلك أوجد تدرجا ارتقائيا بين درجة التطور الحضاري فيما بين المدن الصغيرة وبين المدن الكبيرة. فكلما كانت مواقع الحضارة مكتظة بالسكان، كانت وسائل الرفاهية أكثر تيسرا مقارنة بسكان المدن الصغيرة الأقل في المستوى الحضاري . وتبعا لذلك فإن ساكني المدن الصغرى هم أضعف من سكان المدن الكبرى، ويدينون لهم بالتبعية[(٢)].

وهذا ما قاله الباحث الأمريكي المعاصر روبرت ريدفيلد (Redfield) في دراسته المجتمع الشعبي.إذ يقرر أن هناك مجتمعا شعبيا يعيش بمحاذاة مجتمع كبير متطور، وأن المجتمع الشعبي لا يملك المقومات التي تؤهله لبناء مجتمع مستقل، لذلك فهو يعد جزءا من مجتمع كبير وأكثر تطوراً . وبذلك عد ريدفيلد الجماعة الشعبية عنصرا محافظا يعيش على هامش المجتمـع المتحـضر. كمـا اصطلح ريدفيلد على تسمية تراث القرية؛ التراث الصغير، The little tradition ، وتراث المدينة، التراث العظيم[(٣)] The great tradition.

ولا شك في أن نظرية دارون الارتقائية هي صدى لمفاهيم ابن خلدون التطورية التي حدد من خلالها سمات المجتمع سواء أكان ضمن العمران البدوي أم العمران الحضري. وربط بين عمر الإنسان وعمر الدولة في دلالة واضحة على أن المجتمعات الإنسانية مثل حياة البشر لا تثبت على حال واحدة، بل تزدهر ثم يعتريها الوهن الذي يفضي إلى الفناء. يقول ابن خلدون: "..فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع. ولهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة. وهذا معناه. واتخذ منه قانونا يصحح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استربت في عددهم،

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(3) Redfield, Robert, (1969). The Little Community and Peasant Society and Culture, University of Chicago Press, pp. 23-41 .

وكانت السنون الماضية منذ أولهم محصلة لديك، فعد لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء، فإن نفدت على هذا القياس مع نفود عددهم فهو صحيح، وإن نقصت عنه بجيل، فقد غلط عددهم بزيادة واحد في عمود النسب، وإن زادت بمثله، فقد سقط واحد. وكذلك تأخذ عدد السنين من عددهم إذا كان محصلا لديك . فتأمله تجده في الغالب صحيحاً. وا يقدر الليل والنهار"[(١)].

وقد ورد في الفصل التاسع والعشرين من المقدمة، المعنون (في أن البوادي من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار) ما يؤكد مفهوم ابن خلدون للمجتمع الشعبي حيث يقول: "قد تقدم لنا أن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار، لأن الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح وموادها معدومة ومعظمها الصنائع فلا توجد لديهم في الكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضرورات معاشهم في الفلح وغيره وكذا الدنانير والدراهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعواضها من مغلّ الزراعة وأعيان الحيوان أو فضلاته ألبانا وأوبارا وأشعارا وإهابا مما يحتاج إليه أهل الأمصار فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم .."[(٢)].

ويشير في موضع آخر من الفصل إلى حاجة أهل البادية لسكان الحضر، يقول: " .. فما داموا في البادية ولم يحصل لهم ملك ولا استيلاء على الأمصار فهم محتاجون إلى أهلها ويتصرفون في مصالحهم وطاعتهم لغاب الملك .. "[(٣)].

وهذا ما ذكره ريدفيلد عندما حدد ملامح المجتمع الشعبي بأنه مجتمع منعزل تربطه علاقة ضعيفة بالمجتمعات الأخرى. المجتمع الشعبي في نظر ريدفيلد، مجتمع مستقل اقتصاديا . إذ إن الأفراد ينتجون ما يستهلكون محليا، ويستخدمون أدوات صناعة بسيطة، ويتناقلون المعلومات والمعارف بصورة شفهية، ويفتقرون إلى وسائل التعليم النظامي، ولا تقوم المعاملات التجارية لديهم على مبدأ تداول العملة النقدية بل على تبادل مواد عينية. ونظرا لاعتقاد ريدفيلد بأن المجتمع الشعبي لا يملك مقومات كافية لبناء مجتمع مستقل، فهو يعد جزءا من مجتمع أكبر وأكثر تطورا منه[(٤)].

وليس ثمة شك في أن المقولة السابقة هي دليل قاطع على وجود تماثل فكري بين ابن خلدون وريدفيلد على الرغم من بعد الزمن الذي يفصل بينهما.

---

(١) عاصي، حجر، المقدمة (تحقيق)، بيروت، ١٩٩١، ص١١٨.

(٢) عاصي، ص١٠٦.

(٣) المصدر السابق.

(4) Redfield, p. 23-41 .

ابن خلدون ونظريات علم الفولكلور

لقد سبق القول بأن معظم نظريات علم الفولكلور ومناهجه ومفاهيمه قد استوحت أفكار ابن خلدون، وتأثرت بنسقه العلمي المبتكر. ويبدو الشبه بين ابن خلدون وبين باحثي الفولكلور كذلك في بعض المفاهيم. ومن أمثلة ذلك تفسير ابن خلدون لكلمة (عبر)، وهي تشكل عنوان مؤلفه القيم. وتحمل الكلمة معاني كثيرة. العبر جمع عبرة، وهي مشتقة من أصل الفعل (عبر) الذي يتطابق معناه في كل اللغات السامية، ولاسيما في العبرية والسريالية والعربية. ويعني العبور على الشيء أو فوقه أو خلاله. والمعني الدقيق هنا هو العبور من خارج الشيء إلى داخله. لذلك استخدمت الكلمة لتدل على القانون الذي يعني فعل التخطي أو نشاط تجاوز الشيء، إما بتجاهله، وإما باختراقه للوصول إلى معناه المضمر(١). وينبغي الإشارة إلى أن الصوفية في شرحهم معنى (عبرة) بوصفهم مصطلحاً تقنياً، أكدوا ضرورة التعمق واكتشاف ما كانوا يبحثون عنه في ممارساتهم وتأملاتهم الطقسية . وقصدوا إلى مطابقة ذلك مع مصطلح آخر وهو الباطن الذي يغاير الظاهر(٢).

وفي الفولكلور وعلم اللغة استخدم الباحثون مصطلحات مثل الظاهر والكامن Latent and manifest، والبناء السطحي والبناء العميق. Surface structure and deep structure وقصدوا بذلك عدم الاكتفاء بمعنى النص الظاهر، وضرورة البحث فيما وراءها استكشاف مكنوناته الخفية(٣).

أما في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، فقد استخدم مصطلح (عبرة) ليدل على التاريخ. إذ إن المصطلح يحث الناس على اعتبار الماضي برهانا أو دلالة ضمنية، أو مثلا للعبرة والعظة . وإن من خلال استعراض أحداث الماضي، يتجاوز الإنسان معانيها الظاهرة من أجل الكشف عن دلالاتها الفعلية(٤). ولذلك استخدم ابن خلدون لفظي (الظاهر) و(الباطن) اللذين استقاهما من الصوفية ليعبر بهما عن هذا المعنى .

غير أن ابن خلدون لم يستخدم كلمة (عبرة) إلا بعد أن فهم معناها، وتتبع تاريخها واستعمالها في مجالات كثيرة . وهكذا جعلها عنوانا لمؤلفه القيم، لتكون معبرة عن الغايات التي

(1) Muhsin, Mahdi, (1971). Ibn Khaldun, Philosophy of History, 2nd Ed., The University of Chicago Press, pp. 64-71 .

تقتضي الأمانة العلمية أن نشير إلى أن المؤلف مهدي محسن قد ذكر أن أصل الفعل هو (بر).

(٢) المصدر السابق.

(3) Dundes, Alan, (1980). Interpreting Foloklore, USA., pp. 20-23 .

(4) Alatas, Husain, (1954), Objectivity and the Writing of History; The Conception of History by Al-Gazali, Ibn Khaldun, the Islamic Review, January x10, pp. 11-14 .

قصد إليها، لكي يفهمها القارئ و يدرك مقاصدها. لقد نجح ابن خلدون في الدلالة على موضوعه، وفي التعبير عن مفاهيم المنهج الضمني الذي استخدمه [(١)].

واللافت أن ابن خلدون قد طبق هذا المنهج في دراسة التاريخ الإنساني، حيث إنه غاص في ثناياه، وجال في أحداث الماضي، متتبعا بداياته الأولى حتى العصر الذي عاش فيه. ثم قاس تلك الأحداث على أحداث سابقة ربما اختلفت باختلاف زمنها ومحيطها الاجتماعي .ولم يكتف ابن خلدون بسرد الحوادث التاريخية بأسلوب بياني منمق، بل عمد إلى شرحها والكشف عن أسرارها ومعانيها الخفية،من خلال مقارنة الأحداث بعضها ببعض، من أجل التوصل إلى قاعدة نظرية ترتكز على أساس تحليل طبائع تلك الأحداث التاريخية، والاستدلال على مسبباتها.

ابن خلدون والنظرية العقلية: Mentalite

تتفق أفكار ابن خلدون في دراسة التاريخ مع ما ورد في النظرية العقلية في علم الفولكلور. من حيث إن التاريخ، في عرف ابن خلدون، ليس تتابعا لأحداث، بل هو ظاهرة ناتجة عن تحرك قوانين معينة في المجتمع الإنساني تفضي إلى تطوره . ولهذا كانت الغاية الأساسية وراء دراسة ابن خلدون للتاريخ الإنساني، هو تتبع تاريخ الحضارة في المجتمعات البشرية، ورصد التغيرات التي طرأت على طبيعة تلك المجتمعات مثل التوحش، والتآلف الاجتماعي، والعصبية، والثورات، والانقلابات التي حدثت من جماعة من الناس ضد جماعة أخرى، وما استتبع ذلك من نشوء الممالك والدول بدرجاتها ومستوياتها المختلفة، وعن النشاطات والحرف الإنسانية المختلفة والمتصلة بكسب لقمة العيش، أو المعنية باكتساب المعارف والعلوم والصناعات. وهذا المنهج الشامل في دراسة التاريخ هو بحق رصد لكل التحولات التي تطرأ على المجتمع بحكم طبيعته الذاتية .

ومن يقرأ هذه الأفكار التي تفرد بها ابن خلدون في دراسة التاريخ، يدرك تشابه هذا التوجه مع النظرية العقلية . وهي نظرية معاصرة ربطت بين علمي التاريخ والفولكلور. وتقوم هذه النظرية على أساس نبذ النظرة القديمة للتاريخ على أنه تاريخ النخبة، وتعريفه على أنه عملية ارتقاء في الهيكل السياسي، إذ إن التوجه القديم يتجاهل النشاط الفكري للطبقة الدنيا، الذي حولته هذه النظرة إلى مجرد متلق سلبي للأفكار. وبناء عليه دعا أصحاب هذه النظرية إلى رصد التطور الذي طرأ على نظرة العامة تجاه ظروف حياتهم اليومية، وما يكتنفها من عادات وتقاليد وشعائر تتصل بدورة الحياة الإنسانية منذ ولادة الإنسان حتى وفاته . علاوة على ما يصاحب هذه المناسبات من فنون قولية كالأساطير والملاحم والأمثال، وما يتصل بها من مظاهر الحياة الشعبية في الحضارة الأوروبية عبر تاريخها الطويل. وهكذا نجد أن أصحاب هذه النظرية قد اهتموا بتاريخ

(١) المصدر السابق.

العقل أكثر من اهتمامهم بتاريخ الأفكار. وركزوا على التطور الحضاري بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة التاريخية. ومن يتأمل مضمون هذه النظرية يدرك تماما تشابهها مع ما طرحه ابن خلدون من آراء ونظريات شكلت البذور الأولى لما يعرف اليوم باسم تاريخ الحضارة[١].

ابن خلدون ونظرية إعادة بناء التاريخ : Historical Reconstructional

لا شك أن إدراك ابن خلدون أهمية الروايات الشفهية بوصفها مصدرا مهما من مصادر المعرفة التاريخية هو ركيزة أساسية لدعوة باحثي التاريخ المحدثين إلى الاعتناء بقيمة المادة الشعبية في مجال الدراسات التاريخية. ويتصدر هذا الاتجاه البريطاني جورج جوم (Gomme)، عالم التاريخ، ومؤسس جمعية الفولكلور الإنجليزية، وأهم المساهمين في تطوير نظرية إعادة بناء التاريخ المعروفة في علم الفولكلور. يقول جوم في موسوعته (الفولكلور علم تاريخي-١٩٠٨) موضحا صلة التاريخ بالفولكلور: "إن كل مادة من مواد الفولكلور وكل حكاية وكل تقليد وكل معتقد خرافي له أصوله في حقيقة معينة من تاريخ الإنسان"[٢]. ولكي يستطيع الباحث أن يتعرف هذه الأصول لابد له من إعادة بناء التاريخ .

ونلفت الانتباه إلى أن توجه الرعيل الأول من المعنيين بدراسة المأثور الشعبي مثل الأخوين وليم وجاكوب جرم (Grimm) كان توجها ارتقائيا، وفي الوقت نفسه متناغما مع منهج إعادة بناء التاريخ .ودليل ذلك أن موسوعة جاكوب جرم (علم الأساطير التيتونية)، ما هي إلا محاولة مهمة لتتبع مراحل تاريخية موغلة في القدم .

لقد سعى جرم إلى إعادة تشييد هياكل الأرباب والربات الألمان الذين استحالوا بمضي الوقت إلى عفاريت وأطياف باهتة في خيال العامة[٣]. وقد أثار كتاب جرم اهتمام دارسي الفولكلور البريطانيين في القرن التاسع عشر ولا سيما بعد تبني الاتجاه التطوري في دراسة الثقافة بوصفه منهجا علميا بعد صدور كتـاب دارون(أصل الأجناس عن طريق الانتخاب الطبيعي أو الحفاظ على الأعراق المفضلة في صراعها من أجل البقاء -١٨٥٩) ففي هذه المرحلة من الدراسة، أضاف المعنيون بمنهج إعادة بناء التاريخ، مرحلة ما قبل التاريخ إلى سلسلة ترتيب أحداثهم التاريخية. وعكفوا على التنقيب عن الجماعات الوحشية البدائية أكثر من بحثهم عن الأقوام الوثنية المتحضرة.

(1) Hutton, P., (1981). "The History of Mentalities; The New Map of Cultural History and Theory", 20/30 US. P. 237-257 .

كذلك الرفاعي، حصة، المأثورات الشعبية، النظرية والتأويل، دار المدى، سوريا، ٢٠٠٥، ص٨٧-٨٨

(2) Dorson, Richard, ()1972). Folklore and Folklife, an Introduction, The University of Chicago Press, pp. 12-15 .

(٣) المصدر السابق.

وتبعا لذلك أصبح كل المعنيين بالمرحلة الفكتورية من الملتزمين بفكرة البقايا، مهتمين بتطبيق مبادئ التاريخ على دراسة الفولكلور. وتحديدا جوم الذي عكس مؤلفه المذكور تصميما ملحوظا على انتهاج هذا المسار. ويرى جوم أن من الممكن فصل طبقات من التراث الشعبي تخلفت عن عدد من الأجناس البشرية التي تعاقبت على احتلال منطقة بعينها وسكناها . وبتطبيق هذا الاتجاه في دراسة أصل العادات والتقاليد في بريطانيا، يمكن للباحث أن يميز بين العادات والتقاليد في ما قبل ظهور الجنس الآري، وتلك التي كانت في ما بعد ظهوره، والتي اختلطت الآن في تراث القرويين . والغاية من ذلك هي إعادة بناء المؤسسات الثقافية التي تشكل أصل هذه العادات[١].

وكما وضع ابن خلدون معايير ثابتة للحكم على صدق الرواة ومدى تجردهم من الأهواء، ومدى قدرتهم على التمييز بين الثوابت والمتغيرات في المادة التاريخية بحسب تغير الزمان والمكان، قصد باحثو الفولكلور إلى وضع مقاييس دقيقة لتبين صحة النص المتداول شفهيا، والتحقق من سلامة تداوله بالرجوع إلى عدد من الرواة[٢]. ويرى ابن خلدون أن مهمة الباحث في مجال التاريخ تتلخص في المقام الأول في؛ تمحيص الأخبار، وتحليل الوقائع؛ تمحيص الأخبار لتمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب فيها، والتأكد من مطابقتها وأسباب تزاحمها وتعاقبها. أما تمحيص الأخبار وتمييز الصحيح من الباطل فيها، فيتطلب الاهتمام بأمرين ؛ النظر في مبلغ صدق الرواة وأمانتهم، والتفكير في مدى إمكان الوقائع المروية. ويعني هذا أن المؤرخ، إلى جانب أمانته في نقل الخبر، ينبغي أن يكون على قدر كبير من الوعي عند تمحيص الخبر ليرى ما إذا كان الخبر المذكور ممكنا في حد ذاته أو مستحيلا. ويؤكد ابن خلدون ضرورة تجرد كل من الراوي والمؤرخ من الأهواء والتشيع للآراء والمذاهب. ولم يقصر ابن خلدون موضوع التاريخ على دراسة النخبة والجانب السياسي، بل تناول فيه جوانب الحياة الإنسانية الأخرى.إذ إن موضوع التاريخ في نظر ابن خلدون أوسع من ذلك، وهو لا ينحصر بما حدث في الفتوحات والحروب، وما توالى من الدول والملوك في الأزمنة الغابرة بل يشمل كل ما حدث من التحول في الحياة الاجتماعية على اختلاف مظاهرها، وفي المؤسسات الاجتماعية على اختلاف أنواعها، فإن الأخبار المتصلة بالأحوال الاقتصادية والصنائع والعلوم تدخل كذلك في نطاق التاريخ[٣].

(١) المصدر السابق.

(2) Goldstein, Kenneth, (1964), A Guide for Fieldworkers in Folklore, Penna, Folklore Associates and Herbert Jenkins .

(٣) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٦٣، ص٢٦٥-٢٦٦.

وليس أدل على اهتمام علماء التاريخ المحدثين بالمادة الشعبية مما ذكره المؤرخ الأمريكي ثيودور بليجن (Blegen) في كتابه (تاريخ الجذور الأصلية). إذ أكد بليجن ضرورة وجود توجه جديد للتفكير التاريخي في العلوم السياسية في واشنطن إلى المدن والقرى الريفية، ليتسنى للباحث فحص التذكارات البسيطة، والمذكرات الشخصية والرسائل والأغاني التي تتناول تجارب المهاجرين الأمريكان[١].

ابن خلدون والنظرية الارتقائية: Evolutionary theory

ليس ثمة شك في أن نظرية شارلز دارون (Darwin) الارتقائية، والتي صاغها في منتصف القرن التاسع عشر، واستعرضها في كتابه (في أصل الأجناس عن طريق الانتخاب الطبيعي أو الحفاظ على الأعراق المفضلة في صراعها من أجل البقاء – ١٨٥٩)، ليست وليدة أفكار دارون، وإنما سبقه إليها علماء آخرون أمثال العالم الفرنسي جان بابتيست لامارك (Lamarck) في مؤلفه (فلسفة علم الحيوان)، وبارون دي هولباك (De Holback) في (نظام الطبيعة)، والإنجليزي هربر سبنسر (Spencer). كما أن فكرة نظام الكون كانت معروفة لدى فلاسفة اليونان مثل أرسطو . ولكن الدارسين الغربيين أغفلوا إسهام الثقافة العربية الإسلامية في إرساء قواعد هذه النظرية إبان القرون الوسطى بالانتقال مباشرة من أرسطو إلى مونتسيكو. لقد أكد الكاتب الإسلامي المعروف محمد إقبال أن الاتجاه الارتقائي كان معروفا لدى الجاحظ عندما لاحظ التغير الذي يطرأ على حياة الطيور المهاجرة بسبب استمرار هجرتها من مكان إلى آخر[٢].

وتدلنا مؤلفات إخوان الصفا، والبيروني، وابن سينا، على إدراك المفكرين العرب فكرة تطور الكائنات الارتقائي. كذلك تطرق كل من الفارابي في (المدينة الفاضلة)، والقزويني في (عجائب المخلوقات)، وابن طفيل في (حي ابن يقظان)، ومسكويه في (عجائب الأخلاق وتطهير الأعراق) إلى فكرة نظام الكون الارتقائي، وتقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل آخر كل مرتبة بالمرتبة التي تليها. والواضح أن هذه المصادر المهمة كان لها أثر كبير في تفكير ابن خلدون . ولاسيما رسائل إخوان الصفا الذين أرادوا أن يحلّوا الإنسان محله من ترتيب الوجود، فلاحظوا أن كل الموجودات تكون سلسلة متواصلة الحلقات تخضع إلى ترتيب تدريجي في سلم الارتقاء. فآخر المعادن مرتبط بأول النبات، وآخر النبات مربوط بأول الحيوان، وآخر الحيوان بأول الإنسان، وآخر الإنسان بأول مرتبة الملائكة، وذلك إذا صفا، ومما لاحظ إخوان الصفا أن الفروق بين مراتب

(1) Dorson, (1972), Folklore, Selected Essays, Indiana, p. 28 .

(٢) الطالبي، محمد، النظرية الارتقائية، جذورها في التفكير العربي الإسلامي وأثرها في مقدمة ابن خلدون، (ندوة ابن خلدون)، الرباط، ١٩٧٩م، ص٢٠٥-٢١٨.

هذه الكائنات ضئيلة جدا إلى درجة أن الحلزون والديدان تكاد تكون نباتية لمشاركتها النبات في بعض مظاهر وجوده . وبعض الحيوان يشبه الإنسان في جسمه وسلوكه كالقردة. أما الإنسان فإنا نجد فيه استعدادا كي يبلغ قمة الإنسانية، ويقرب من الملائكة. بيد أن ابن خلدون اختلف عن سابقيه في أنه لم يفسر الارتقاء على أنه رقي في المرتبة من حيث أنهم يرتبون الكائنات من الأدنى إلى الأعلى ترتيبا منطقيا. حتى إن البعض يضع الفيل والفرس والنحل والببغاء في مرتبة الإنسان لذكائها. أما ابن خلدون فقد قصد بالارتقاء الناحية العضوية البيولوجية. علاوة على أن ابن خلدون أول من قال بإمكان استحالة هذه الكائنات بعضها إلى بعض . لقد قرر في كلام صريح، أن الكائنات الأخيرة من كل مرتبة قابلة بطبعها للاستحالة إلى كائنات المرتبة التي تليها صاعدة وهابطة . وبذلك تقترب نظرية ابن خلدون من نظرية دارون[1].

يقول وافي:" إن نظرية التحول التدريجي من حال إلى حال تلعب دورا أساسيا في فهم ابن خلدون للتاريخ . ولكن هل يكفي هذا كي نعده من رواد مذهب التحول البيولوجي؟، وهل يعتقد ابن خلدون عن وعي تام ووضوح أن الإنسان مثلا ينحدر مباشرة من القرد عن طريق التحول البيولوجي المرحلي والتدريجي وذلك بحكم ما يسميه بالاستعداد الطبيعي؟ تعسر الإجابة . لم يكن ابن خلدون من علماء الطبيعة، وعلوم الطبيعة لم تنضج تماما في عصره . وكذلك دارون لم يكن متخصصا بعلم الطبيعة ."" إن التفكير الخلدوني وإن انطلق دائما من المشاهدة والتجربة وارتكز عليهما بإلحاح، فهو أيضا يرتفع دوما بالاستقراء إلى مستوى الكشف عن القوانين العامة التي تسير العالم وتتدرج فيما يسميه سنّة ا ومن جملتها قانون الارتقاء. إن ارتقائية ابن خلدون إذاً لا تنفي الإيمان، بل تستلزمه. وهي لا تعارض مبدأ الخلق، بل تكشف لنا عن سننه وسبله . وهكذا فإنه من التعسف أن نفهم من التحول (بالاستعداد الطبيعي) الذي يفسر به ابن خلدون التدرج في سلم الارتقاء (صاعدا وهابطا) أنه محض تحول آلي قائم بذاته ومكتفى به . إنما هذا التحول يتم بمقتضى سنة ا التي يجري عليها الخلق أي حسب مشيئة الخالق وإرادته وطبق مخططه."ويجب أن لا ننسى أن مسكويه وابن خلدون قد أدرجا آراءهما في الانتقاء في الفصل الذي عقداه في الدرجة الأولى لاستكشاف سر الوحي والنبوءات بصفة ترضي المنطق والعقل، فكان المحرك بالنسبة إليهما دافع الإيمان وتلبية الدعوة . دعوة القرآن الملحة للتأمل في آيات الكون"[2].

(١) الطالبي، النظرية الارتقائية، المصدر السابق.

(٢) وافي، المقدمة، ص٥٠٩-٥١٢.

"هل ينتهي الارتقاء عند هذا الحد الذي هو (غاية شهودنا) حسب عبارة ابن خلدون ؟ كلا. غير إنه يتمادى في آفاق خارجة عن حسنا لا ندركها إلا من خلال بعض القرائن. ذلك أن الإنسان في نظر صاحب المقدمة ومن نحا نحوه جسم وروح. فهو بجسمه متصل بأفق الحيوان، وبعقله متصل بأفق الملائكة. ثم إن هناك ملاحظات عديدة من الوحي والرؤيا والكهانة والأخبار بالمغيبات ومختلف وسائل التنبؤات، تدلنا على أن جنسنا البشري شديد الاختلاف، وأن النفس الإنسانية تنطوي على أسرار لا تقاس بسبر حركي، يتأكد من ذلك بأن ابن خلدون قام ببعض التجارب التي أجراها على نفسه أقنعته بفاعلية الرؤيا الكشفية."[(١)]، ولكي يؤكد وجهة نظره بصورة لا تقبل الشكقام ابن خلدون بدراسة عدد من الشخصيات التي وهبها ا قدرات خاصة تؤهلها للحظة من الزمن للانفصال من عالم البشر، والاندماج بعالم الملائكة، ومن ثم العودة إلى حالتها البشرية لتكشف لنا عن أمور تجري في عالم الغيب .وهؤلاء هم الأنبياء، وبعض النفسيات الشاذة القادرة على الاكتمال الروحي، والارتقاء في وقت ما إلى درجة الملائكة . وبذلك يعزز ابن خلدون نظريته القائلة بإمكان تحول الكائنات الارتقائي من أفقها والاندماج بالأفق الذي يليه صاعدا وهابطا .

يقول ابن خلدون:" اعلم أرشدنا ا وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني، وأولا عالم العناصر المشاهدة، وكيف تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء، ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض. وكل واحد منها مستعد لأن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا ويستحيل بعض الأوقات. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج: آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له؛ وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد بالاستعداد الفطري لأن يصير أول أفق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه، وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الكيس والإدراك، ولم ينته إلى الرؤية والفكر بالعقل؛ وكان ذلك أول أفق الإنسان بعده"[(٢)]. ويعني ابن خلدون أن الكائنات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الكائنات التي تجاورها من الأسفل والأعلى بالاستعداد الطبيعي.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) وافي، المقدمة، ص٥٠٩-٥١٢.

ويطبق ابن خلدون نظريته الارتقائية في الاستدلال على علمه الرائد في تاريخ الحضارة، والذي يؤكد فيه أن التاريخ لا يشذ عن حركة الارتقاء التي تدفع الكون من القاعدة إلى القمة. "ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف في الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون في الأشخاص والأوقات والأمصار، كذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة ا التي خلت في عباده"(١).

"فهذا الاختلاف المتواصل على مر (الأيام والأزمنة) وهذا الانتقال من حال إلى حال إنما هو نتيجة حركة لحركة الحضارة التي لا تفتأ تتطور إلى أشكال أكثر فأكثر اكتمالا وتأنقا وتعقدا. إن البداوة تتوق دائما وذلك بحكم حركة اضطرارية لا اختيارية إلى أن تنقلب إلى حضارة إلى أن تتسلق سلم الارتقاء. وهذا ما يعبر عنه ابن خلدون بقوله: "طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة كضرورة تبعية الرفه للملك"(٢).

يقول خليل شرف الدين" إن تطور التاريخ لدى ابن خلدون يسير حسب طريق ارتقائي متواصل الحلقات. وهذا الطريق وإن كان يهدف إلى الصعود فهو ليس سويا مستقيما في كل مراحله. فالدول تسقط عندما تهرم وتصبح غير قادرة على مواصلة السير إلى الأمام كي تعوض بهياكل أقوى وأقدر على حركة النمو." "النظرية الخلدونية إذن لا تفهم إلا في ضوء النظرية الارتقائية التي تمثل إحدى الاتجاهات الكبرى في التفكير العربي الإسلامي والتي تبناها مؤرخنا وتوسع فيها"(٣).

ويلاحظ شرف الدين التوجه الارتقائي في تفكير ابن خلدون في ربطه بين الكائن العضوي وحركة المجتمع، يقول: "نشوء المجتمعات كنشوء الكائن العضوي. فنشوء الأمم عملية لا تخضع لمشيئة الإنسان، بل لتلك الحتمية التي سماها مرة "بالإكراه عليها" وتارة "بضرورة" وجود الوازع حين يتكلم عن الملك وقيام الدولة. وتارة يسميها السببية والقانون الطبيعي الذي يكون به النشوء والارتقاء، وبقاء الأصلح. وبذا يسبق دارون في تقرير هذا الأمر بثلاثة قرون. إنها عملية التوازن والاختلال في المجتمع الخلدوني، توازن إكراهي واختلال متصل. وبتعبير آخر تسيطر العصبية الأقوى بالغلبة والقهر، فينشأ التعاون والتوازن ولكن إلى حين. إذ سرعان ما تتحرك من الداخل والخارج قوى اللاتوازن أو الاختلال من جديد، فتتغير السلطة، وتبدل السيادة بسيادة عصبية أخرى من اجل إقامة توازن جديد . وهكذا. "ويعزو شرف الدين هذه التحولات إلى عوامـل الثبات

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) شرف الدين خليل، ابن خلدون، بيروت، لم تذكر سنة طبع، ص١٣-١٤.

والتغير التي ربما تحدث في وقت واحد، وفي كل شيء. غير أن الذوات أو الجواهر لا تتغير، بل يطرأ التغير على العناصر المكونة لها والتي قد تصلح أو تفسد. وهذا القانون الطبيعي الدوري يطبقه ابن خلدون على الدول. ومع ذلك يستدرك في القول بأن مقدار هذا التغير ربما يختلف في الزمان والمكان بحسب قوة الدولة وكثرة عصائبها[١]. وواضح أن شرف الدين يشير إلى توجه ابن خلدون الارتقائي البيولوجي، والذي يبدو في ربطه بين عمر الإنسان وبين عمر الدولة. ويحدد ابن خلدون عمر الإنسان بأربعة أجيال تقابل خمسة أطوار من عمر الدولة؛ الجيل الأول، الباني الذي يحقق الظفر ببغيته بالتعاون مع أهل عصبيته. وهـذا الجيل لا يزال على خلق البداوة وخشونتها، وبساطتها مع الاستعداد للاشتراك بالمجد، وسورة العصبية محفوظة فيهم، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون. أما الجيل الثاني، وهو طور الانفراد بالمجد، فقد تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة، ومن الاشتراك بالمجد إلى تفرد الواحد. فتنكسر العصبية بعض الشيء . ومع ذلك يبقى فيهم الكثير مما شاهدوه من خلال الجيل الأول. أما الجيل الثالث،وهو طور الفراغ والدعة، فهو جيل التمتع بجني ثمرات الملك. أما الطور الرابع فهو طور القنوع والمسالمة، حيث إن صاحب الدولة يقنع بما ورث من أجداده، وينصرف إلى تقليدهم والتمتع بما تركوا له من النعم دون الكد في سبيل الحفاظ عليها. ثم يجيء بعد ذلك الطور الخامس والأخير وهو ما دعاه ابن خلدون طور الإسراف والتبذير، وإضاعة ما خلفته الأجيال السابقة من النعم والملك إلى أن تنقرض الدولة[٢].

<u>نظرية الارتقاء الثقافي في علم الفولكلور :Cultural Evalution</u>

من المعلوم أن نظرية دارون الارتقائية قد استهوت عدداً من الباحثين في مجال الفولكلور. وبالأخص ممن ربطوا بين علمي التاريخ والفولكلور، فعكفوا على تطبيقها في دراساتهم للمادة الشعبية. ومن يستعرض إنتاج أولئك الدارسين يرى التماثل الواضح بين ما قدموا من أفكار وبين ما دعا إليه ابن خلدون في نظريته الرائدة في تاريخ الحضارة الذي أسماه علم العمران. والذي يعود إليه فضل اكتشافه، وإرساء قواعده وأسس دراسته.

ومن العلماء الذين استلهموا أفكار النظرية الارتقائية وطبقوها في دراسة الفولكلور؛ أندرو لانج (Lang)، وجورج جوم (Gomme)، وأدون سدني وهارتلاند (Hartland)، وأدوارد كلود (Clodd). إذ نادى هؤلاء الباحثون بالأصل السلالي الواحد للارتقاء الثقافي، مفترضين أن الإنسان ارتقى من أصوله البدائية إلى حالة التطور الحضاري من خـلال مراحل متعاقبة هي؛ مرحلة

(١) المصدر السابق.

(٢) المقدمة، عاصي، الفصل السابع عشر (أطوار الدولة اختلاف أحوالها، وخلق أهلها باختلاف الأطوار)، ص١٢٠.

الهمجية، ومرحلة البربرية، ومرحلة الحضارة. وبناء عليه فإن كل الشعوب قد تسلقت سلم التطور بأسلوب متماثل . فالقبائل الوحشية اليوم هي شعوب العصر الفكتوري غدا. كما أن الجماعات التي تعيش في العصر الفكتوري الحاضر، كانت بالأمس شعوبا متوحشة. وعلى ذلك فإن أنماط المأثور الشعبي هي بقايا مراحل تاريخية قديمة ظل الإنسان يمارسها في حياته اليومية دون معرفة مغزاها(١).

وهذا ما قاله ابن خلدون حينما أكد على أن حركة الحضارة تتطور إلى أشكال أكثر اكتمالا. وإن طور الحضارة يتبع بالضرورة طور البداوة. إن مبدأ التطور لدى ابن خلدون ليس وقفا على عالم الطبيعة فحسب، بل إنه قائم على الصعيد الاجتماعي. من حيث إن الأمم تتطور كذلك. "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال". ولكن هذا التطور يسير بخطى بطيئة لا يكاد يفطن لها أحد. "وقد يحدث ما يبدل أحوال الأمة بالجملة في عصر من العصور"(٢).

هكذا فهم ابن خلدون التاريخ على أنه حركة ارتقاء مستمر لا يشذ عن حركة الكون الصاعدة من الأدنى إلى الأعلى. وإن هذا الارتقاء يجري وفق تحرك اضطراري لا خيار فيه. "طور الحضارة يتبع طور البداوة ضرورة كضرورة الرفه للملك ."

وفي مجموعة مقالات دارت حول (العادات والأسطورة- ١٨٨٤)، تتبع أندرو لانج العلاقة بين العادات السائدة لدى بعض الشعوب وبين الأسطورة . واسترشد لانجب نظرية دارون الارتقائية التي تبناها أصحاب المدرسة الأنثروبولوجية البريطانية، وطبقوها في دراسة الفولكلور.وعلى هذا الأساس جد لانج وأقرانه في البحث عن ممارسات شعبية قديمة شائعة بين الطبقات الدنيا في بريطانيا وأوروبا عامة، ممثلة في احتفالات القرية، والطقوس المصاحبة للزراعة. علاوة على الخزعبلات الممارسة في المنازل، والتي تبدو شاذة في زمن تطور العصر الفكتوري التقني والعلمي(٣).

وقد اعتمد هؤلاء الباحثون في جمع مادة أبحاثهم على مصادر حقلية مستمدة من المبشرين، والمسافرين إلى مناطق مختلفة من العالم، والمستعمرين، والجامعين الميدانيين في حقل الأنثروبولوجيا. وبهذه الطريقة استطاعوا التعرف إلى الأساطير والطقوس والممارسات والمعتقدات

(1) Dorson, Folklore, Selected Essays, pp. 148-149 .

(٢) المقدمة، عاصي، فصل (في أن البدو أقدم من الحضر، والبادية أصل العمران)، ص٨٤.

(3) Dorson, pp. 148-149 .

ذات الطابع الهمجي في مناطق نائية من العالم. وهذه المصادر الثرية يسرت لهم سبيل المقارنة بينها وبين الممارسات الطقسية السائدة بين طبقات الفلاحين في الدول المتقدمة.

وفي الفصل الاستهلالي من كتابه (العادات والأسطورة)، المعنون (منهج الفولكلور)، اكتشف لانج أن الأسطورة الهمجية تلقي بظلالها الباهتة على عادات الفلاحين وممارساتهم. وإن على الباحث في مجال الفولكلور أن يعيد بناء صورتها الأولى، كي يميط اللثام عن عصر ما قبل التاريخ الذي كان لها فيه وظيفة، من خلال مقارنتها بأساطير الشعوب البدائية. ويؤكد لانج أن هذه المواد المستمدة من أساطير حية، تساعد الباحث على فهم عناصر من ممارسات غير منطقية منتشرة في تراث الشعوب المتحضرة. ولكي يرصد الباحث نماذج حية دالة على تلك الممارسات، عليه أن يلتفت إلى بعض القبائل البدائية التي ما تزال تعيش بمعزل عن مواقع الحضارة في كل من استراليا وأفريقيا وغيرهما من المناطق التي تضم شعوبا بدائية .

والسؤال الذي حير لانج هو؛ لماذا احتفظت الأساطير الإغريقية القديمة ببعض الأفكار والعناصر البربرية ؟. لقد وجد هذا السؤال إجابته لدى باحث الأنثروبولوجيا أدوارد تيلور (Taylor)، وهو أن الأساطير اليونانية والإغريقية كانت مرآة شائهة لثقافة قديمة تضمنت طقوسا وحشية مثل أكل لحوم البشر أو التضحية بهم Cannibalism and human sacrifices(1).

وفي دراسته الموسعة عن (أسطورة بيرساوس-٣ أجزاء -١٨٩٤-٩٦)، وهو أحد أبطال الميثولوجيا الأغريقية، شرع أدوين سدني هارتلاند في تشريح هذه الأسطورة إلى عناصر قصصية مثل ؛ ولادة البطل الخارقة، رمز الحياة، الساحرة وعينها الحاسدة . مع تتبع ورود هذه المكونات الروائية في مجموعة حكايات خرافية عالمية، وسير وخرافات مستقاة من تراث الشعوب البدائية. واستطاع هارتلاند أن يكتشف أساس الأفكار البدائية المتضمنة في هذه الأسطورة الأدبية، كي يبرهن على صحة نظريته الارتقائية. وفي نصوص معدلة من هذه الأسطورة، أوردها المؤرخ اليوناني سترابو، جرى تهذيب هذه الأسطورة بإسقاط عناصر خشنة من نصوص بوسنية ولوسية أساسية في تكوين هذه الأسطورة البدائية، مثل قيام حبيبة البطل بتفليته في أثناء نومه لاستخراج القمل من شعره(٢).

أما أدوارد كلود، الذي كان عضوا بارزا من أعضاء المدرسة الأنثروبولوجية، فقد اختبر الصلة بين الخرافة والدراسة المعاصرة للفولكلور في كتابه (الخرافة والأحلام: ١٨٨٥)، وهو مجموعة محاضرات ألقاها على طلبة أحد مقررات الفولكلور. وفي كتابه الثاني (ولادة الأسطورة،

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

وتطورها، وبقاياها في الفولكلور والخرافة الروائية والمعتقد الديني)، لم يقتصر مفهوم كلود للأسطورة على أنها حكاية دارت حول الأرباب وفكرة خلق الكون فحسب، بل تجاوز ذلك إلى الدلالة على مرحلة كاملة من مراحل تطور الإنسان الفكري. وهي فترة مخاض ضرورية يعبر من خلالها العقل الإنساني في مرحلة تطوره البطيء نحو اليقين. وفي هذه المرحلة المبكر يتماثل إنسان ما قبل التاريخ مع الطفل في اعتبار الحلم حقيقة، والخلط بين الكائنات الحية والجماد، والاعتقاد بقدرة الحيوان على الكلام(١).

ويفترض جيمس جورج فريزر (Frazer) مؤلف موسوعة (الغصن الذهبي)، أن الجماعات البشرية مرت بمراحل متماثلة بل واحدة من التطور الثقافي والروحي(٢).

ويفهم مما سبق أن هذه الدراسات التي ترسمت خطى النظرية الارتقائية، وطبقتها على دراسة الأنثروبولوجيا والفولكلور، توصلت إلى استنتاج يقول: إن الجنس البشري قد ارتقى من أسلافه البدائيين إلى الأعلى، من خلال مراحل متعاقبة. وإن كل الشعوب الإنسانية قد ارتقت سلم التطور على منوال واحد، وهو ما توصل إليه ابن خلدون قبل هؤلاء بقرون.إذ إن مفهومه الارتقائي للعالم بدا واضحاً في نظرياته التاريخية والاجتماعية الرائدة، تلك التي أكد من خلالها دينامية حركة الكون، واستمرار تغيره؛ لأن قاعدة التغير سمة متأصلة في طبيعة الأشياء، وأن هذا التغير يتخذ في الغالب خطاً رأسياً.

ابن خلدون ونظرية التحليل النفسي: Psychoanalysis Theory

مما لاشك فيه أن مقدمة ابن خلدون تضمنت عددا من المصطلحات ذات الدلالة السيكولوجية، والتي استمدها ابن خلدون في الأساس من المتصوفين، وتعمق في شرح معانيها ودلالاتها بأسلوب يجعلها أقرب إلى الاتجاهات المعاصرة في علم النفس. تلك التي استلهمها باحثو الفولكلور، واستندوا إليها في دراستهم للمادة الشعبية .

ويؤكد جهاد نعمان هذه الظاهرة في دراسة عن العلاقة بين فكر ابن خلدون وعلم النفس، يستند فيها على استخدام ابن خلدون عددا من المفاهيم المعروفة في علم النفس، مثل: "التعارض بين الوعي واللاوعي، وهما ما رمز إليهما ابن خلدون بالروح أو الضمير. إذ يستنتج أن لدى الروح أو الضمير إدراكات واضحة، ولكننا لا نستطيع أن نكشف عن تلك الأفكار إلا عن طريق علامات تكون وسائط لها . وهكذا فإن الخيال لابد أن يعبر عنه بالصور أو أن تعبر اللغة عنه

(1) Clodd Edward, (1891), Myths and Dreams, London, pp. 5-6 .

(2) Frazer, James, (1950), The Golden Bough, U.S.A., A Study in Magic and Religion .

باصطلاحات (واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من المعاني). ويفسر ابن خلدون ذلك بأن "الألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام على المعاني. ولا بد من اقتناص تلك المعاني من ألفاظها لمعرفة دلالاتها اللغوية عليها.."[1]، ويقول سيجموند فرويد (Frued): علينا استخراج ما في اللاوعي إلى الوعي[2].

ومن الأمور المشتركة بين مفاهيم ابن خلدون وبين مناهج علم النفس، منهج الرمزية Symbolism الذي توسل به علماء النفس مثل سجموند فرويد، وتلميذه كارل يونج في استبطان المادة الشعبية من حكايات وأساطير. وتعني الرمزية التي عدها علماء النفس من ملامح اللاشعور المميزة، كل فكرة تمثل فكرة أخرى مرتبطة بها وكامنة في اللاشعور . ومهمة التحليل النفسي الكشف عن اللاشعور لاستخراج مكنوناته من تلك الأفكار[3].

وفي استنتاج مماثل لابن خلدون يقول: لذا يتحتم علينا الاتجاه "نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري، ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها إلى منتهاها"[4]. ومن جهة أخرى يقرر ناثانييل شمت (Schmidt) أن ابن خلدون قد أدرك أهمية سيكولوجية الفرد، وسيكولوجية الجماعة قبل فرويد ويونج (Yung)، اللذين استخدما هذين المفهومين في دراسة الأسطورة[5]. ويبدو ذلك حين استعرض ابن خلدون نوعيات مختلفة من البشر؛ من بدو، وقبائل نظامية، وفلاحين، ورعاة أغنام وسكان مدن. ووصف الاختلاف بينهم في درجة الولاء وتنوع الانتماءات وفق المناطق التي يستوطنون فيها. وبين أثر البيئة في تشكيل نمط سلوكهم وطبائعهم. وفي مجال الفولكلور طبق كل من فرويد ويونج مفهومي سيكولوجية الفرد وسيكولوجية الجماعة على دراسة الأساطير، واكتشفا أن الأسطورة تعكس الحالة النفسية لطفولة الأمة، كما يعبر الحلم عن الحالة النفسية لطفولة الفرد[6].

وهذا يدل على "أن ابن خلدون قد سعى قبل فرويد ومن جاء بعده ممن ارتكزوا على التحاليل النفسية لبناء هيكلية فلسفية فريدة متماسكة حول مفهومهم للحضارة البشرية، إلى تحديد

---

(١) نعمان، جهاد، "ابن خلدون وعلم النفس"، بحث حول مفهومه للغرائز ومراقبتها، بيروت، ١٩٨٢، ص١٠-١٦.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الرفاعي، ص٩٩.
(٤) نعمان، ص١٥-١٦.
(5) Chmidt Nathaniel, (1930), Ibn Khaldun, Historian, Socialist and Philospher, New York .
(6) Abraham, K. (1913). "Dream and Myths, A Study in Race Psychology", Nervous and Mental Disease, Monograph Series, No. 15, New York, p. 72 .

نظرية في الحضارة كانت ذات أهمية بالنسبة إلى تاريخ الفكر عامة ولاسيما بالنسبة إلى التفاعل القائم بين الفكر والفلسفة من جهة، وعلم النفس بوجه عام من جهة أخرى" [(١)].

وتبقى مسألة مهمة تجمع ما بين أفكار ابن خلدون وبين علماء الغرب وهي؛ الدعوة إلى ضرورة السيطرة على الغرائز ومراقبتها، لتجاوز ما هو حيواني في الإنسان. لقد أكد منهج التحليل النفسي هذه الضرورة التي تؤدي إلى تطور الإنسان وارتقائه، ودعوا إلى التمييز بين الغريزة والذكاء. يقول عالم النفس الفيلسوف الفرنسي برغسون (Bergson): "في الغريزة يلجأ الكائن الحي إلى جوارحه وأجزاء بدنه، أما في الذكاء فتكون الآلة من خارج نطاق البدن، ويصنعها الإنسان بيده"[(٢)]. والواقع أن ابن خلدون قد سبق برغسون في إدراك هذه المسألة التي تعد خطا فاصلا بين الإنسان والكائنات الأخرى حين قال: "إن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في جانبه الحيواني من الحس، والحركة، والغذاء، والكن، وغير ذلك . إنما تميز (الإنسان) منها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه مع أبناء جنسه بالاجتماع المهيئ لذلك التعاون، وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى"[(٣)].

ويميز ابن خلدون بين العقل وبين الغريزة، والأعمال الصادرة عن العقل، والأفعال الانسياقية الاضطرارية. وهو يقرر أن أفعال الإنسان تصدر بالفكر والرؤية، لا بالطبع . ويرجع ابن خلدون الفوارق التي تميز الإنسان عن الحيوان إلى عاملين مهمين هما ؛ الفكر واليد ؛ الفكر الذي يدرك الكليات ويتناولها بالتحليل والتركيب، واليد التي تعمل في خدمة الفكر "إن الحيوانات تعمل بتأثير الإلهام والهداية، وتستخدم خلال أفعالها هذه جوارحها الطبيعية وحدها. ولكن الإنسان يعمل بالفكر والرؤية، ويستخدم خلال أعماله هذه الآلات التي يصنعها بيديه.."[(٤)]، ويقسم ابن خلدون الإدراك إلى نوعين :" إدراك بالظاهر، وهو ما تدركه الحواس الخمس؛ وإدراك بالباطن، وهو إدراك بالقوى الدماغية أو الحافظة التي تختزن المدركات كلها متخيلة لوقت الحاجة"[(٥)]. وهو في هذا يميز بين مفهومي الشعور واللاشعور لدى علماء النفس . ففي هذا المعنى أكد فرويد وغيره من المشتغلين في مجال التحليل النفسي، أن جميع أفكار الإنسان ومشاعره واهتماماته ومعتقداته قد تأصلت في اللاشعور، وأن وظيفة العقل الواعي مقصورة على النقد والاختيار والرقابة[(٦)].

---

(١) نعمان، ص١٥-١٦.

(٢) الحصري، ص٤١٥-٤٣٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

(٦) الرفاعي، ص٩٦.

ابن خلدون والنظرية الآيديولوجية : Ideological Theory

يلاحظ أن ابن خلدون قد أظهر نفوراً شديداً من سكان المدن، واتهمهم بالإغراق في الرذائل، مثل عدم الأمانة والكذب والخداع والسرقات وارتكاب الموبقات كلعب القمار وارتكاب الموبقات وغير ذلك من الممارسات غير الأخلاقية. وفي المقابل صور سكان الريف والجبال والرعيان بأنهم محافظون على فضائل الأخلاق وتقاليد المجتمع البدوي، مثل الشجاعة والإقدام والصدق والتواضع. ومع ذلك لم يضع ابن خلدون قاعدة ثابتة لهذا التناظر بين مثالب أهل المدن، ومحاسن أهل البادية، حين يقول: ".. وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها وقد تلوثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحشمة في أحوالهم، فتجد الكثير منهم يقذعون في أقوال الفحشاء في مجالسهم وبين كبرائهم وأهل محارمهم لا يصدهم عنه وازع الحشمة لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولا وعملا. وأهل البدو وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم إلا أنه في المقدار الضروري لا في الترف، ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها، فعوائدهم في معاملاتهم على نسبتها، وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر، أقل بكثير . فهم أقرب إلى الفطرة الأولى، وأبعد عما ينطبع في النفس من سوء الملكات بكثرة العوائد المذمومة وقبحها فيسهل علاجهم عن علاج الحضر.." [١].

هذا التعارض بين أخلاق المدينة وأخلاق البادية، وتفضيل حياة البدو على الحضر، يدعونا لمقارنة أفكار ابن خلدون بالحركات القومية الرومانسية التي ظهرت في أوروبا في القرن التاسع عشر . ثم امتد تأثيرها إلى بلدان أخرى، وطبعت اتجاهات الأدب ولاسيما الشعر في كل من أوروبا والعالم العربي. وقد أثرت النزعة الرومانسية في دراسة الفولكلور، وأدت إلى صوغ النظرية الآيدلوجية، وكانت غايتها توظيف الفولكلور لأغراض فكرية سياسية مستندة على مبادئ مادية.

هذه النظرية التي نشأت في القرن العشرين، وانبثقت أصلا عن الحركات القومية الرومانسية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، تأسست على يدي الشاعر الألماني جوهان فون هيردر (Herder) الذي حدد هوية قومية للفولكلور[٢]. ثم شاعت النظرية الآيدلوجية بين باحثي الفولكلور في الأقطار الأوروبية الأخرى ممن وجدوا في الفولكلور وسيلتهم لتحقيق غايات قومية ذات طابع آيدلوجي . وبناء عليه جد أولئك الدارسون في البحث عن روح الأمة متمثلة في لهجاتهم

(1) La Coste. P. 118 .

(2) Dorson, Folklore and Folklife, an Introduction, pp. 16-20 .

القومية، وحكاياتهم، وأغانيهم الشعبية المعبر عنها في تلك اللهجات، وفي الأدب الذي تضمن موضوعات الفولكلور، والتاريخ الذي يمجد فضائل الأبطال القوميين. ومن الباحثين الذي تأثروا بالنظرية الأيدلوجية، وطبقوها في دراسة الفولكلور، الأخوان وليم وجاكوب جرم (W.Grimm) (J.Grimm) في ألمانيا، وجوليوس وكارل كرون (J.Krohn) (K.Krohn) في فنلندة، ويوري سكولوف (Sokolov) في روسيا، وغيرهم من الباحثين عن التراث الشعبي من أجل الاعتزاز بقومياتهم، وإعلاء شأن انتماءاتهم الوطنية، أو اتساقا مع أهداف سياسية. وكانت أول دولة تقيم عاصمة سياسية للدراسات الشعبية هي حكومة أدولف هتلر القومية الاشتراكية، إبان ثلاثينيات القرن العشرين. وقد لفت أصحاب النظرية الأيدلوجية أنظار الدارسين إلى أهمية جمع المادة الشعبية من القرى والأرياف، لأنها تمثل النقاء الفكري والإبداع الصادق. حيث أن القرية في نظر الرومانسيين هي رمز الفضيلة والصدق اللذين يتعارضان مع زيف المدينة(١).

وعلى الرغم من تشابه موقف ابن خلدون مع موقف الرومانسيين تجاه البادية أو القرية والمدينة، فإن هنالك اختلافا واضحا بين النظرتين، من حيث إن أصحاب الاتجاه الرومانسي عدوا القرية والمدينة مفهومين متوازيين لا يلتقيان. على حين أن ابن خلدون نظر للمجتمع البدوي على أنه كيان قابل للتحول إلى مجتمع المدينة. وتبعاً لذلك فإن أخلاق سكان البادية ممكن أن تتأثر بأخلاق أهل المدن في حال نزوحهم إلى المدينة(٢). والملاحظ أن مفهوم التناظر أو التناقض الثنائي Binary oppositionالذي استخدمه الباحث ليفي شتراوس (Strauss) في دراسة بنية الأسطورة، قد ورد في مقدمة ابن خلدون. وذلك في معرض حديثه عن الفرق بين مفهومي العمران البدوي، والعمران الحضري، معبراً عن التناظر بين حياة البادية وحياة المدينة(٣).

واللافت أن مفهوم العصبية عند ابن خلدون يتشابه إلى حد ما مع مفهوم القومية الرومانسية في أن العصبية هي العنصر المحوري الذي يحفظ كيان الدولة، وإذا تلاشى هذا العنصر ضعفت الدولة وآلت إلى الزوال. كما أن هنالك فكرة سائدة بين دارسي الفولكلور، هي أن الإبداع الشعبي يتكون من عناصر جوهرية (لباب)، وأخرى بعيدة عن الجوهر (أهداب). ولا يتأثر هذا الإبداع كثيرا بسقوط الأهداب وهي التفاصيل البعيدة عن الجوهر. ولكنه يسقط بسقوط جوهره. وهذا يذكرنا أيضا بالمصطلحين اللذين استخدمهما ابن خلدون للدلالة على اتساع الدولة وقوتها بقوة عصبيتها، وهما المركز والنطاق. يقول: "إن قوة العصبية (مثل) سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها

(١) المصدر السابق.
(٢) المقدمة، عاصي، ص١١٨-١١٩.
(٣) الرفاعي، ص٧٨.

فعل من الأفعال. فشأنها ذلك في فعلها. والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية، عجزت وأقصرت عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه"[١].

تطبيق نظرية العصبية في دراسة الفولكلور:

شكلت نظرية العصبية التي ابتدعها ابن خلدون محورا أساسيا ارتكزت عليه دراسته للتاريخ، وتاريخ الحضارة، والنظم السياسية. وهي أحد المفاهيم التي تمخض عنها فكر ابن خلدون وطبقها في تفسيره لنشأة الدولة وتطورها، ومن ثم تدهورها وانقراضها بانقراض عصبيتها.

ولقد احتفى الباحثون الغربيون بهذه النظرية، وترجموها إلى لغاتهم بمصطلحات مختلفة، واقتبسوها في مجال دراسة علم النفس والاجتماع. لقد ترجمها دو سلان (De Slane) إلى الفرنسية تحت مسمى Esprit de corps، وتعني "روح التكاتف الذي يظهر بين المنتسبين إلى مهنة واحدة". ثم عدل جوتيه (Gautier) ترجمتها إلىEsprit de clan، وهي "روح التكاتف بين أفراد القبيلة الواحدة". كما ترجمت إلى الإنجليزية بمعنى Solidarity، وتدل على" التآزر الذي ينشأ بين مجموعة متجانسة من الناس"[٢].

وعلى الرغم من احتفاء الغربيين بمفهوم العصبية، واستخدامه في مجال دراساتهم، فإنهم لم يوفقوا إلى اختيار المصطلح المكافئ لنظيره في اللغة العربية، لأن مفهوم العصبية الذي قصده ابن خلدون، أدخل فيه كثيرا من الروابط الاجتماعية والعرقية مثل، الأفراد المنتمين إلى عائلة واحدة، أو عشيرة واحدة، أو قبيلة واحدة، وقد يعني الملك والمظاهرين له من الموالي والأعوان الذين لا يرتبط معهم برابطة دم. والنوع الأخير من العصبية قد يظهر في المدينة أكثر منه في البادية. علاوة على أن حجم العصبية يختلف لدى ابن خلدون. فهنالك العصبية المركبة التي ترتكز على عدد من الروابط، والعصبية البسيطة التي لا تجاوز صلات الرحم. وهذان المصطلحان يقابلان ما أسماه عالـم الاجتماع الفرنسي إميل دركهايم (Durkheim)؛ المجتمعات المركبـة، والمجتمعات الحلقية[٣].

(١) المقدمة، وافي، ص٩٤-٩٥.
(٢) الحصري، ص٣٣٣-٣٥٣.
(٣) الحصري، المصدر السابق.

وقد أضـاف المـؤرخ الفرنـسي هيبوليتـين (Teens) مصطلحا آخـر أسـماه "الآن" Le moment وقصد به الأحوال التي تتغير من زمان إلى زمان[١] ويناظر هذا المصطلح تعبير ابن خلدون "الوقت المقارن "الذي ابتدعه قبل تين بخمسة قرون، حين قال: "إن الملك هو غاية العصبية، وأنها إذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك، إما بالاستبداد أو المظاهرة، حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك. وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق – كما نبينه – وقفت في مقامها"[٢].

العصبية في رأي ابن خلدون، هي من سمات المجتمع القبلي. وعلى ذلك فإن الحياة العصرية تؤدي في الغالب إلى تحلل العصبية وفقدانها. حيث أن العصبية تفقد قوتها في الحياة الحضرية لأن الناس ليسوا بحاجة إليها لوجود الدولة التي تحميهم وتدافع عنهم.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون استطاع من خلال مفهوم العصبية التوصل إلى تحليل عميق للتكوين السياسي، وطرح استنتاجاته مع تأكيد مواز على الحقائق النفسية والتاريخية. وحدد عمر الدولة من البداوة، ثم الغزو وتحقيق الملك، وما يؤول إليه من فساد في طور الحضارة والحياة الحضرية يفضي إلى اضمحلال الملك وزواله. الحضارة تفترض سلفا وجود التمدن. ولكن المدينة تؤدي إلى التفسخ. كما أن الرغبة في عيش أفضل يدفع دائما إلى تشكيل موجات جديدة من البدو وسكان البادية، ويرميها في دوامة التداخل الثقافي الذي يفقدها حتما شعورها بالعصبية، ويؤدي إلى فقدان تماسكها وضياع قوتها. وهذا الأمر يحدث تدريجياً في خلال أربعة أجيال هي عمر الدولة. وقد قارن ابن خلدون بين عمر الدولة وحياة الإنسان من حيث التدرج من الضعف إلى القوة، ومن ثم الضعف الذي يؤدي إلى النهاية .

وكما استقى علماء الفولكلور، بشكل مباشر أو غير مباشر، مفاهيم ونظريات هي في الأصل من بنات أفكار العلاّمة العربي ابن خلدون، فإنهم لميغفلوا عن تطبيق نظرية العصبية على دراسة المأثور الشعبي. ومن ذلك دراسة الباحثين هيربرت باسين (Passin)، وجون بنيت (Bennett)، عما يحدث لفولكلور الجماعة الشعبية عندما تضعف عصبية تلك الجماعة بانتقالها من المناطق الريفية إلى المدن. وقد افترض الباحثان أن المأثور الشعبي ينقرض أو يعدل وظيفته إذا فقدت تلك الجماعة عنصر الترابط الذي يجمعها بسبب هجرة أفرادها إلى المدينة[٣].

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) Passin .Herbert . and. Bennett . John(١٩٦٥)., “Changing Agricultural Magic in Southern (1) Illinois: A Systematic Analysis of Folk-Urban Transition “ pp314-328., The Study of Folklore ., Alan Dundes Ed .,Englewood, New Jersey.

وطبق الباحثان هذا الافتراض على دراسة معتقدات وخزعبلات سحرية متصلة بالزراعة، كانت سائدة بين جماعة سكنت في جنوب ولاية إلينوي الأمريكية، ثم انتقلت للسكن في المدينة. واكتشفا أن نزوح تلك الجماعة من الريف إلى المدينة قد أثر سلباً في احتفاظها بتراثها من هذه الخزعبلات، لأن هذا الانتقال جعلها أقل ترابطا بسبب فقدانها عنصر التجانس الذي كان يربط فيما بينها حينما كانت تسكن في بيئة ريفية محدودة. وهكذا توصل الباحثان إلى حقيقة تقول: كلما قل عنصر العصبية أو الترابط بين الجماعة الشعبية، قل تماسك موروثها الشعبي. وهكذا وجد الباحثان أن عنصر السحر المتمثل في هيئة خزعبلات مرتبطة بالزراعة أصبح أقل تماسكا وتوافقا بنزوح تلك المجموعة من سكان جنوب ألينوي إلى المدينة، وتوقفها عن ممارسة ذلك الطقس الخاص بالزراعة. وهذا سيؤدي تدريجيا إلى تغير وظيفة هذا النمط الشعبي أو انقراضه. وفي حال استمرار النوع الشعبي فترة من الزمن، فإنه سوف يؤدي وظيفة مختلفة عن وظيفته الأصلية .وقد يضمحل تدريجيا بسبب توقف وظيفته الأولى. وفيما يتصل بالمعتقدات الخاصة بالزراعة، فسوف تستمر معروفة لدى تلك الفئة لبعض الوقت. ولكن معرفتها لا تعنى الاعتقاد بها. كما أن الاعتقاد بها لا يعني ممارستها، لأن تلك الجماعة قد نزحت إلى بيئة جديدة لا تمتهن فيها الزراعة .

وفي إطار حديثهما عن نظرية، الجماعة الشعبية- والجماعة المتحضرة المعروفة في مجال الفولكلور، والتي توازي مفهوم ابن خلدون للمجتمع البدوي، والمجتمع الحضري، يقول المؤلفان: كلما كانت الجماعة أقل شعبية كانت أقل تجانساً. بعبارة أخرى، إذا افتقدت الجماعة سمة الشعبية، افتقدت بالمقابل سمة التجانس. وهذا الأمر سوف يؤدي بالضرورة إلى فقدان وظيفة النوع الشعبي، ومن ثم اضمحلاله وانقراضه. وعلى ذلك فإن الممارسات السحرية الخاصة بالزراعة، والتي كانت تؤدى بصورة متجانسة، سوف تستحيل بالطبع إلى شظايا ذات كيان مهلهل، كلما أصبح المجتمع أقل تماسكا أو افتقد عنصر الترابط بانتقاله إلى مواقع الحضارة، ويسترعي الباحثان النظر إلى أن التغير الذي يطرأ على المجتمع من ريفي إلى متحضر هو أمر مماثل للتغير من مجتمع مكتف ذاتيا في توفير أسباب العيش، إلى مجتمع معتمد على غيره في الحصول على موارد حياته. وذلك لافتقاد عنصر التجانس الموجود في المجتمع القروي أو البدائي(١).

وهذا ما قرره ابن خلدون حينما تتبع بوعي تام، ما يحدث لعصبية سكان البادية بانتقالهم إلى المدينة، وامتزاجهم بجماعات أخرى، وإحلال الدولة محل العصبية في حماية مقدراتهم. فالملك هو غاية العصبية. والعصبية ضرورة لإنشاء الملك والدولة. ولكن دورها ينحصر في طور التأسيس والتمهيد .

(١) المصدر السابق.

ابن خلدون ونظرية الصيغ الشفهية:

ارتكزت نظرية باري- لورد (Parry)، (Lord) المعروفة في علم الفولكلور، بنظرية الصيغ الشفهية Oral formulaic theory على قاعدة أساسية في تكوين هذه النظرية وهي قياس الماضي بالحاضر . من حيث إن دراسة الإبداع الشعبي الآني هي الوسيلة المثلى لفهم نظائره في الماضي. وفي عام ١٩٣٤ قام ميلمان باري، أستاذ الأدب الكلاسيكي، برحلة إلى يوغوسلافيا سجل فيها ملاحم وأغاني متداولة بين الناس، ليبرهن من خلالها على أن الملاحم اليونانية المشهورة كالأوديسا والإلياذة هي إبداع شفهي استخدم فيه الشاعر هوميروس أساليب صوغ تشبه إلى حد كبير أساليب النظم المستخدمة لدى الشعراء المحدثين[١]. وبعد وفاة باري في عام ١٩٣٥، أكمل تلميذه ألبرت لورد الذي تخصص في الأدب السلافي، مسيرة أستاذه، وطور نظريته في كتاب صدر بعنوان: The Singer of Tales[٢] .

ومن يستعرض نظرية ابن خلدون في علم التاريخ، يجد أن قاعدة قياس الماضي بالحاضر، لم تكن غائبة عن تفكيره ومنهجه العلمي الرائد. ولكنه اشترط في تطبيقها أن لا يكون القياس قياساً مطلقاً، بل على المؤرخ أن يتثبت من وجود التوافق والمماثلة بين الحالتين.

ويكشف وافي في حديثه عن منهج ابن خلدون في البحث، عن توجه ذلك العالم نحو قياس الماضي بالحاضر يقول: "اعتمد ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع في الشعوب التي أتيح له الاحتكاك بها، والحياة بين أهلها، وتعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره، وتعقب أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له الاحتكاك بها، ولا الحياة بين أهلها . والموازنة بين هذه الظواهر جميعا، والتأمل في مختلف شئونها للوقوف على طبائعها، وعناصرها الذاتية، وصفاتها العرضية، وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات والعلاقات التي تربطها بعضها ببعض، والتي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والعصور. ثم الانتهاء من هذه الأمور جميعا إلى استخلاص ما تخضع له الظواهر من مختلف شئونها من قوانين"[٣] ويتمثل وافي بما ما ورد في المقدمة في الفصل الرابع والعشرين "في أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع إليها الفناء"، يقول: "والسبب في ذلك وا أعلم، ما يحصل في النفوس من التكاسل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم فيقصر الأمل ويضعف التناسل والاعتمار إنما هو عن

(1) Lord Albert, (1965), Yugoslav Epic Folk Poetry. The Study of Folklore, Alan Dundes, ed., Englewood, pp265-268 .

(2) Lord, (1960), The Singer of Tales, Cambridge Mass, Harvard University Press .

(٣) وافي ، عبقري ابن خلدون، ص٢٢٥-٢٢٧.

جدة الأمل وما يحدث عنه من النشاط في القوى الحيوانية. فإذا ذهب الأمل بالتكاسل، وذهب ما يدعو إليه من الأحوال، وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم، تناقص عمرانهم، وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم، فأصبحوا مغلبين لكل متغلب، وطعمة لكل آكل، وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أم لم يحصلوا وفيه وا أعلم سر آخر وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده وهذا موجود في أخلاق الأناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة وإنها لا تسافد إلا إذا كانت في ملكة الآدميين فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء والبقاء وحده. "وتمثل ابن خلدون بأمة الفرس حين تغلب عليهم العرب وأدى ذلك إلى تناقص عددهم . كذلك ضرب مثلا بأمم السودان في خضوعها للرق لنقص الإنسانية فيهم، وقربهم من عرض الحيوانات العجم"[١]. ويخلص وافي إلى أن ابن خلدون يجتاز في بحثه مرحلتين: مرحلة جمع المعلومات الأولية من المشاهدات (الحاضر)، ومن بطون التاريخ (الماضي). ثم يجري عليها عمليات عقلية منطقية للكشف عما يحكمها من قوانين[٢].

ويؤكد ساطع الحصري أن ابن خلدون دعا إلى قياس الماضي بالحاضر أي "أن يقيس الغائب بالشاهد، والحاضر بالذاهب". ولكنه اشترط أن لا يكون هذا القياس قياسا مطلقا. يقول: "ربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين، ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويقيسها بما شهد. وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط ". إذن ابن خلدون لا يرفض قياس الماضي بالحاضر، ولكن بشرط المماثلة بينهما، والبحث عن مدى التوافق الذي يجمع بينهما. إذ أن القياس المطلق لا يخلو من محاذير لأن "أحوال العالم والأمم لا تدوم على وتيرة واحدة ". ولذلك على المؤرخ أن يفطن إلى هذا التبدل الذي يعترى أحوال الناس بمرور الأيام[٣].

(١) المصدر السابق.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الحصري، ص٢٧٢-٢٧٣.

ويتفق جي فون جرونبوام (G Grunebaum) مما ذكره الآخرون في أن قاعدة قياس الماضي بالحاضر هي من القواعد الرئيسة التياستند إليها ابن خلدون في دراسة علم التاريخ مع شرط التماثل بين الحالتين[١].

وهكذا نرى أن قاعدة قياس الماضي بالحاضر التي تشكل مفصلا أساسيا في نظرية الصيغ الشفهية المطبقة في علم الفولكلور، هي من الأمور التي أدركها ابن خلدون، واستند إليها في دراسة علم التاريخ. غير أنه اختلف عن دعاة هذه النظرية في ضرورة الانتباه إلى التبدل الذي يطرأ على أحوال الأمم بمرور الأيام.

السمات المشتركة بين منهج البحث الميداني عند ابن خلدون وبين مناهج الفولكلور:

اعتمد منهج ابن خلدون العلمي على ملاحظة الظواهر الاجتماعية التي يدرسها، واستقصاء دلالاتها، وقياسها بنظائرها في التاريخ، كي يصل في بحثه إلى الغاية التي يقصدها. وهي التوصل إلى ما يحكمها من قوانين. وبذلك لم يكتف ابن خلدون بوصف الظاهرة التي رصدها، بل كان يقوم بتمحيصها للتحقق من عللها وأسبابها، ومدى تطابقها مع أشباهها في تاريخ الشعوب. ولكي يحقق ابن خلدون غايته المنشودة في سبر الظواهر الاجتماعية ومراقبتها، قضى فترة من الزمن بين قبائل (رياح) في المغرب الأوسط. وهناك تعرف أحوال البدو، وتتبع نمط حياتهم[٢]. وقام بعد ذلك بكتابة مقدمته المشهورة .التي كرس لها ست سنوات قضاها في قلعة (ابنسلامة) في المغرب.

وهذا ما يفعله الباحث في الفولكلور إذا ما اختار دراسة ظاهرة ما خارج إطار مجتمعه. إذ يتوجب عليه الإقامة بين الإخباريين، وتعرف عاداتهم وتقاليدهم، وأسلوب أدائهم النوع الشعبي بما يتداخل معه من طقوس وممارسات تسهل للدارس مهمة جمع المعلومات الصحيحة اللازمة لإنجاز بحثه. وعلى الرغم من بعد الزمن الذي يفصل بين ابن خلدون وبين العلماء المعاصرين، فإن هذا المفكر العربي الفذ ابتكر أساليب بحث قريبة الصلة بالمناهج المعروفة في علوم الفولكلور، والاجتماع، والأنثروبولوجيا. والتي ترتكز أساساً على معيارين أساسيين؛ معيار مشاهدة الظاهرة المدروسة، ومعيار الرجوع إلى المدونات لغرض التأكد من وجود تلك الظاهرة في ثقافات أخرى حاضرة أم ماضية.

(1) Grunebaum, G. Von, (1955). Islam. Wssays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition, London, p. 23 .

(٢) وافي، ص٧١.

يقـول شمت: لم يكن ابن خلدون ملاحظا متأنيا وموضوعيا فحسب، ولكنه كان إلى حـد ما، مشاركا في الحدث[1]. والواقع أن ملاحظة الحدث الشعبي، والمشاركة فيه دون تدخل في سياق أدائه، هو منهج مهم من مناهج الفولكلور. ويصطلح الدارسون على تسميته؛ منهج المشاركة عـن طريق الملاحظة. [2] Participant observation.

ويقول خليل شرف الدين: "يرى ابن خلدون أن كتابة التاريخ ليست سردا للوقائع بل هي استقصاء للأسباب والعلل أيضا. لذا على المؤرخ أن يمحص الأخبار قبل إثباتها، وأن يستقصي عللها وأسبابها". "لأن أحداث التاريخ لدى ابن خلدون ليست وليدة المصادفة أو قوى مجهولة، أو أنها فعل أشخاص يبرزون على سطحها، بل أنها أحداث تجري على قوانين ثابتة يمكن اكتشافها وإدراكها"[٣].

وهذا ما يقرره علماء الفولكلور المحدثون من أن دارس المادة الشعبية لا ينبغي أن يكتفي بوصفها، بل عليه أن يحللها، ويفسرها لمعرفة دلالاتها النفسية والاجتماعية[٤].

أما أسلوب ابن خلدون في شرح أفكاره، فهو دائما يفترض حقيقة علمية، ثم يبرهن عليها عن طريق الاختبار الواقعي. وتشبه هذه الطريقة منهج المشتغلين في مجال الرياضيات البحتة أو الهندسة الذين يضعون نص النظرية في عنوان قبل البدء في حل المسألة الخاصة بتلك النظرية. على سبيل المثال في فصل "في صناعة الطب وأنها محتاج إليها في الحواضر والمدن وليس البادية"، يستهل ابن خلدون هذا الفصل بحديث نبوي شريف، ويقصد إلى تفسيره تفسيراً علمياً لا يقل عن شرح الأطباء المعاصرين عملية الهضم، وكيف تتم في مجراها الطبيعي. وما الأمور التي تعوق مسارها في حال لم يلتزم الإنسان في إعداد طعامه وتناوله بالصورة الصحيحة، مع ممارسة النشاط البدني المطلوب في تسهيل عملية الهضم؟ . ويتمثل في الحالة الأولى بأهل المدن الذين أدى بهم الترف والكسل إلى تفشي الأمراض والحاجة إلى الطبيب. بينما ندرت حاجة أهل البادية للطبيب لقلة اعتلالهم بسبب شظف عيشهم، وسعيهم الدائب في طلب الرزق، وممارستهم الفروسية وغيرها من فنون الرياضة[5]. ويماثل هذا المنهج في البحث، القائم على تصميم افتراض علمي ومحاولة إثبات صحته عمليا، منهجا سائدا في علم الفولكلور هو: Testing Hypotheses. وهو أحد اتجاهين مهمين في دراسة الظاهرات الشعبية؛ الأول يقوم على تصميم فرضية علمية، يتم التأكد من

---

(1) Schmidt, pp. 12-17 .

(2) Goldstien, Introduciton .

(٣) شرف الدين، ص٤٦-٤٧.

(4) Dundes. The Study of Folklore. Introduction.

(٥) عاصي، المقدمة، فصل (في صناعة الطب)، ص٢٦٤.

صحتها والبرهنة على وجودهـا من خـلال الجمع الميدانـي، والثاني يتـم من خـلال الاضطلاع بجمـع المـادة الحقلية لغرض استخلاص نتائج تفضـي إلى صـوغ نظرية معينة. Arriving at conclusion[1]، وكما يقوم باحثو الفولكلور بالاستعداد لنزول ميدان البحث من خلال قراءة المصادر المتصلة بموضوع الدراسة، والإطلاع على المادة الخام المدرجة في الأرشيفات الخاصة ليكتسبوا معلومات تعينهم على نجاح مهمتهم الحقلية، كان ابن خلدون يستقي مادة أبحاثه (الاستقرائية) من تجاربه الذاتية الواسعة، بالإضافة إلى تعمقه المؤلفات العربية والمصادر الوثائقية التي فسرها بوضوح، وبأسلوب أقرب إلى التحليل منه إلى مجرد الوصف. "وهو يشبه في ذلك منهج كل من دركهايم وماكس ويبر(Weber) وآخرين[٢]." لقد ارتكزت شهرة ابن خلدون بالدرجة الأولى على كيفية تعامله مع تلك المواد أكثر من توسعه في معرفتها. وإن المادة التي كان يتعامل معها قد تفسر على أنها سلسلة من التجارب المكثفة الحاسمة لاختبار الأمور البارزة في نظرياته. "لقد كان ابن خلدون حالة من العقل البشري يحاول أن يلم أو يدرك أكثر من أن يحدد أثر العوامل الاجتماعية في حياة المرء وأفعاله. وهذه الطبيعة المنطقية الاستقرائية جعلت مقدمة ابن خلدون عملا إبداعيا مذهلا."

تناول ابن خلدون بعض الظاهرات الشعبية:

يبقى استعراض ابن خلدون بعض الأنماط الشعبية المعروفة في عصره؛ منها ما تناوله بصورة مفصلة، والبعض الآخر عرض له بإيجاز. بعد ذلك خصص ابن خلدون فصلا للحديث عن الغناء والرقص، وفصلا آخر للسحر والشعوذة والطلسمات، وذكر بعض المهن الشعبية، مثل النجارة، والتوليد الذي شرح فيه ما تؤديه القابلة من طقوس خاصة بالمرأة الوالدة والمولود، وعرج على ذكر بعض وسائل العلاج الشعبي.

الغناء والرقص:

في الفصل الثاني والثلاثين من المقدمة، يصف ابن خلدون ضروب الغناء التي مارسها العرب، بعد انتقالهم إلى الأمصار بعد أن كان غناؤهم مقتصرا على الحداة في حداء إبلهم يقول: ".. فلما جاءهم الترف وغلب عليهم الرفه بما حصل لهم من غنائم الأمم صاروا إلى نضارة العيش ورقة الحاشية واستحلاء الفراغ وافترق المغنون من الفرس والروم فوقعوا على الحجاز وصاروا موالي للعرب وغنوا جميعا بالعيدان والطنابير والمعازف والمزامير وسمع العرب تلحينهم للأصوات فلحنوا عليها أشعارهم وظهر بالمدينة نشيط الفارسي وطويس وسائب بن جابر مولى عبد

(١) من واقع دراستنا لعلم الفلولكلور.

(2) Schimidt. pp. 12-17.

ا بن جعفر فسمعوا شعر العرب ولحنوه وأجادوا فيه وطار لهم ذكر ثم أخذ عنهم معبد وطبقته وابن شريح وأنظاره وما زالت تتدرج الى أن كملت أيام بني العباس عند إبراهيم بن المهدي وإبراهيم الموصلي وابنه حماد وكان في ذلك من دولتهم ببغداد ما تبعه الحديث بعده به وبمجالسة لهذا العهد وأمعنوا في اللهو واللعب واتخذت آلات أخرى للرقص تسمى بالكرج وهي تماثيل خيل مسرجة من الخشب معلقة بأطراف أقبية يلبسها النسوان ويحاكينها امتطاء الخيل فيكرون ويفرون ويثاقفون وأمثال ذلك في اللعب المعد للولائم والأعراس وأيام الأعياد ومجالس الفراغ واللهو وكثر ذلك ببغداد وأمصار العراق وانتشر منها إلى غيرها.

وكان للموصليين غلام اسمه زرياب أخذ عنهم الغناء فأجاد فصرفوه إلى المغرب غيرة منه، فلحق بالحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل أمير الأندلس فبالغ في تكرمته وركب للقائه وأسنى له الجوائز والإقطاعات والجرايات وأحله من دولته وندمائه بمكان فأورث بالأندلس من صناعة الغناء ما تناقلوه إلى أزمان الطوائف وطما منها بأشبيلية بحر زاخر.." [(١)].

وتشبه رقصة (الكرج) التي تطرق إليها ابن خلدون، رقصة (الفريسة) التي كانت تؤديها نساء الفرق الشعبية في الكويت مما يدل على عراقتها في التراث العربي. والفريسة تصغير كلمة فرس، وهي دمية مصنوعة من الخشب تضعها الراقصة حول خصرها، وهي ترتدي ملابس الرجال، فتبدو وكأنها فارس على ظهر فرسه . وتمسك امرأة أخرى بلجام الفريسة وهي تؤدي رقصة مماثلة على إيقاع الدفوف[(٢)].

السحر والشعوذة والطلسمات:

في إطار حديثه عن المأثورات الشعبية بصفة مباشرة، يتناول ابن خلدون ظاهرة السحر ويناقشها بأسلوب تحليلي يعتمد مشاهدة الظاهرة بصورة فعلية، أو السماع عنها من مصادر شفهية أو مكتوبة. ويشبه منهجه هذا أحدث مناهج الفولكلور المعاصرة. ويتماثل ما يستعرض ابن خلدون في هذا المجال مع ما يتحدث عنه الباحثون في هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال، حين يتحدث عن ظاهرة السحر التخاطري والمسمى؛ Telepathy، تتفق آراؤه إلى حد كبير مع ما ذكره جيمس فريزر في موسوعته المشهورة (الغصن الذهبي) [(٣)] .

يقول ابن خلدون: "وشاهدنا أيضا من المنتحلين للسحر وعمله من يشير إلى كساء أو جلد ويتكلم عليه في سره فإذا هو مقطوع متخرق، ويشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج فإذا

(١) عاصي، المقدمة، فصل (في صناعة الغناء)، ص٢٦٩.

(٢) مشاهدة مباشرة للرقصة.

(٣) Razer, pp. 26-33 .

أمعاؤها ساقطة من بطونها إلى الأرض . وسمعنا أن بأرض الهند لهذا العهد من يشير إلى إنسان فيتحتت قلبه ويقع ميتا، وينقب عن قلبه فلا يوجد في حشاه[١]، ويشير إلى الرمانة وتفتح فلا يوجد من حبوبها شيء. وكذلك سمعنا أن بأرض السودان وأرض الترك من يسحر السحاب فيمطر الأرض المخصوصة .." [٢].

وسحر التخاطرTelepathy بموجب فريزر، له جانبان؛ إيجابي وسلبي. ويضرب لذلك الأمثلة فيما جمعه من ممارسات سحرية بعضها يراد به تجنب الأخطار التي تنجم عن ارتكاب أفعال تتسبب في إلحاق الضرر بالشخص صاحب العلاقة. ففي لاوس حين يشرع صائد الفيلة في رحلة الصيد، يحذر زوجته من قص شعرها أو طلاء جسدها بالزيت في أثناء غيابه. لأن قص الزوجة شعرها يؤدي إلى قيام الفيل بشق شباك الصيد. بينما دهان الجسد يؤدي إلى سهولة نفاذ الفيل من فتحات الشباك .وهكذا كل ما تفعل الزوجة في أثناء غياب زوجها في مهمة، يؤثر سلبا في تلك المهمة، وقد يفضي أحيانا إلى الإضرار بالزوج وربما موته. ويؤكد فريزر هذه المسألة قائلا: من الأمور التي يخشاها صائدو الفيلة في أفريقيا أن تستغل زوجة الصياد فترة غياب زوجها في خيانة عهده. لأن ذلك يؤدي إلى تغلب الفيل عليه وإصابته وربما قتله[٣].

ويقول فريزر: ومن جهة أخرى تؤثر المرأة في النبات إيجابا أو سلبا بالتخاطر، وهذا التخاطر يكون متبادلا . فالمرأة المنجبة تجعل النبات مثمراً، في حين أن المرأة العاقر تجعل النبات جافا غير قادر على الإثمار[٤].

ويشير أبن خلدون إلى ممارسة سحرية كانت تؤدى لاستدرار المطر، وهي أن يقوم الساحر بصب الماء على جسده لينزل المطر[٥].

وقد ضمن فريزر الممارسة المشار إليها فيما أسماه قانون المماثلةLaw of Homeopathy وهو نوع من السحر يقوم على أساس أن الشبه يولد الشبه. وتمثل فريزر بظاهرة صب الماء على الجسد التي ذكرها ابن خلدون. و ذكر أيضا ممارسة أخرى يقوم بها الساحر وهي صنع دمية تشبه شخصا معنيا بالسحر، وخزها بالإبر ليشعر الشخص بالألم. ويستنتج فريزر قانوناً آخر للسحر

---

(١) عاصي، المقدمة، (في السحر والطلسمات)، ص٣١٢-٣١٣. وكذلك وردت هذه المعلومة عند ابن بطوطة في فصل (ذكـر أخبـار السحرة)، من كتاب رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأسفار. اعتنى به وراجعـه درويـش الجويـدي، المكتبـة العصرية، صيدا- بيروت، الجزء الأول، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص١٤٠

(٢) عاصي، المقدمة، فصل (في السحر والطلسمات، ص٣١٢-٣١٣.

(3) Frazer, The Roots of Magic, pp. 79-117; Everman His Way: Rading in Cultural Anthropology, Alan Dundes, Ed., New Jersey, 1968.

(٤) المصدر السابق.

(٥) المصدر السابق.

اصطلح على تسميته قانون العدوى Law of Contagion . ومقصود به أن الصلـة بين شخصين، ينتج عنها تأثر الشخص الثاني في حال قيام الأول بعمل يفضي إلى ذلك. وبموجب فريزر لا تنحصر هذه الصلة بكيان الشخص المادي، ولكن كل ما يتصل به من متعلقات مثل الملابس وبصمة القدم والظل وغير ذلك. وتستخدم هذه الأمور سواء لمنفعة الشخص أو الإضرار به. مثلا في ألمانيا حين يسقط سن الطفل اللبني، يقومون بوضعه في جحر فأر لكي لا يعاني الطفل من ألم الأسنان(١).

وذكر ابن خلدون نوعا ثانيا من المعتقدات الشعبية وهو الإيمان بالطلسمات، والذي يؤكد على أنه أخف ضررا من السحر يقول: "والنفوس الساحرة على مراتب ثلاث يأتي شرحها؛ فأولها المؤثرة بالهمة فقط من غير آلة ولا معين. وهذا هو الذي يسميه الفلاسفة السحر، والثاني بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد، ويسمونه الطلسمات، وهو أضعف رتبة من الأول . والثالث تأثير في القوى المتخيلة. يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف، ويلقي فيها أنواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤن كأنها في الخارج، وليس هناك شيء من ذلك. كما يحكى عن بعضهم أنه يرى البساتين والأنهار والقصور، وليس هناك شيء من ذلك. ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة"(٢)، وهذا ما أسماه علماء النفس الإيحاء Illusion أو التنويم المغناطيسي Hypnotism.

ويقول في موضع آخر: "رأينا من عمل الطلسمات عجائب من الأعداد المتحابة وهي؛ رك رف ف د . أحد العددين مائتان وعشرون، والآخر مائتان وأربعة وثمانون. ومعنى المتحابة أن أجزاء كل واحد التي فيه من نصف وثلث وربع وسدس وخمس وأمثالها إذا جمع، كان متساويا، للعدد الآخر صاحبه. فسمي لأجل ذلك المتحابة. وذكر أصحاب الطلسمات أن لتلك الأعداد أثرا في الألفة بين المتحابين واجتماعهما إذا وضع لهما مثالان؛ أحدهما بطالع الزهرة وهي في بيتها أو شرفها ناظرة إلى القمر نظرة مودة وقبول. ويجعل طالع الثاني سابع الأول. ويضع على أحد التمثالين أحد العددين، والآخر على الآخر. ويقصد بالأكثر الذي يراد إئتلافه، أعني المحبوب ما أدري الأكثر كمية أو الأكثر أجزاء، فيكون لذلك من التأليف العظيم بين المتحابين"(٣).

(١) المقدمة، عاصي، ص٣١٢-٣١٣.
(٢) المقدمة، عاصي، ص٣١٢-٣١٣.
(٣) المصدر السابق.

وخلاصة القول إن نظرية المعرفة لدى ابن خلدون Epistemology of Ibn Khaldun كان لها أثر كبير في تفكير الباحثين الأوربيين، الذين أدركوا قيمتها، وتبنوها في صوغ علومهم المختلفة. على حين أن الباحثين العرب لم يفطنوا إلى أهمية أفكار ابن خلدون إلا في مرحلة متأخرة جداً. والمؤسف أن البعض قد اتخذ موقفاً مناوئاً من تلك النظريات القيمة لأنه قرأها بصورة سطحية، وفسرها دون أن يدرك مغزاها العميق، ففوت على نفسه فرصة ثمينة في الاستفادة من تلك النظريات المعرفية التي عز نظيرها في التاريخ الإنساني. ومن يستعرض مقدمة ابن خلدون يجد فيها نظريات رائدة في علم التاريخ، وتاريخ الحضارة،وعلم الاجتماع الذي ابتكره وأسماه علم العمران، وعلم السياسة ودوره في نشوء الدول وازدهارها ثم زوالها، وعلم الاقتصاد، وعلم الأرض والبيئة وأثرها على سلوك الإنسان، وعلم النفس والمنطق والفلسفة، وعلم الجغرافيا، وعلم الكون، وعلوم الرؤيا، وعلم الطب، وعلوم الدين والفقه الإسلامي ومذاهبه، وفنون التنجيم والسحر والطلسمات، وعلوم اللغة والنحو، وفنون الأدب، وصنوف التجارة والصناعة والمهن؛ الطبيعي منها وغير الطبيعي، ومدى تأثر الصناعات بسياسة العرض والطلب. وغير ذلك كثير مما يعجز القلم عن حصره. كل ذلك في مؤلف ظاهره أدبي إنشائي، وجوهره إنجاز علمي غير مسبوق.

وما استعراضنا للتوافق الذي وجدناه بين فكر ابن خلدون وبين نظريات ومفاهيم في علم الفولكلور، والذي تراوح بين الشبه في بعض الأفكار، وبين التماثل الذي يكاد أن يتطابق، سوى محاولة لتسليط الضوء على مبحث آخر من مباحث العلم وضحت فيه بصمات ابن خلدون، ولم يتنبه إليها أحد، عدا عن بعض الدراسات التي تناولت أنماطا شعبية تحدث عنها ابن خلدون[1]. وغايتنا من ذلك لفت الأنظار إلى ضرورة التمعن في مقدمة ابن خلدون، والربط بينها وبين النظريات المعاصرة. علنا ننصف هذا الرجل الذي كرمه الآخرون ولم نفه حقه من الدراسة. وواجب علينا أن نحتفي بمشروعه العلمي الأصيل الذي ينبغي أن يكون مناط فخر للثقافة العربية.

(١) مثال على ذلك مقالة د. صبري مسلم حمادي المعنونة، ابن خلدون وعلم الفولكلور التي اقتصر فيها بحثه على استعراض ما ذكره ابن خلدون عن علوم السحر والطلسمات، في الفصل الثامن والعشرين من المقدمة، مع مقارنة قسم منها بما ورد في بعض المؤلفات الأجنبية المترجمة إلى العربية. مجلة الثقافة الشعبية، السنة الثالثة، العدد الثامن، مملكة البحرين، ٢٠١٠، ص ٢٨-٣٩.